

Die

Litteraturen des Ostens

in Einzeldarstellungen.

Bearbeitet

von

Dozent Dr. G. Alexici, Budapest; Prof. Dr. C. Brockelmann, Breslau; Prof. Dr. A. Brückner, Berlin; Prof. Dr. K. Budde, Marburg; Dr. K. Dieterich, München; Prof. Dr. K. Florenz, Tokyo; Prof. Dr. W. Grube, Berlin; Prof. Dr. G. Heinrich, Budapest; Prof. Dr. P. Horn, Strassburg; Dozent Dr. M. Murko, Wien; Dozent Dr. J. Vlček, Prag; Prof. Dr. M. Winternitz, Prag; Prof. Dr. W. Wollner, Leipzig.

Achter Band:

Geschichte der chinesischen Litteratur.

Von

Dr. Wilh. Grube,

a. o. Professor in Berlin.

Leipzig,

C. F. Amelangs Verlag.

1902.

Geschichte

der

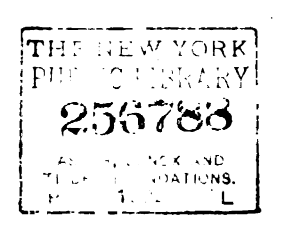
chinesischen Litteratur.

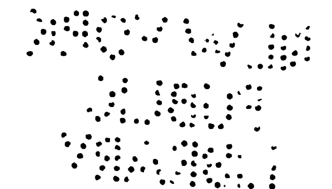
Von

Dr. Wilh. Grube,
a. o. Professor in Berlin.



Leipzig,
C. F. Amelangs Verlag.
1902.





Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Dem

teuren Andenken meiner Schwester.

Vorwort.

Dafs die politischen Ereignisse der letzten Jahre China und das Chinesentum dem Interessenkreise unseres gebildeten Publikums um ein beträchtliches Stück nähergerückt haben, unterliegt wohl keinem Zweifel. Die — quantitativ wenigstens — reiche, fast zu reiche Litteratur, welche in jüngster Zeit den Büchermarkt auf diesem Gebiet überschwemmt hat, scheint dies zur Genüge zu beweisen. Um so befremdlicher mufs jedoch die Tatsache wirken, dafs ein wesentlicher, vielleicht der wesentlichste Faktor des chinesischen Geisteslebens, die Litteratur, dabei so gut wie unberücksichtigt geblieben ist. Diese Lücke nach Kräften auszufüllen erschien nachgerade als eine selbstverständliche Forderung unserer Zeit, die nicht länger von der Hand zu weisen war, und ich bin daher mit Freuden, wenn auch nicht ohne gewichtige Zweifel an dem eigenen Können, auf den Vorschlag meines Herrn Verlegers eingegangen, eine gemeinverständliche Darstellung der chinesischen Litteratur für das von ihm herausgegebene, ebenso zeitgemäfse wie dankenswerte Sammelwerk beizusteuern. Über die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens habe ich mich freilich keiner Täuschung hingegeben. Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn eine auf dem Studium der Originaltexte fufsende eingehende und zusammenfassende Darstellung des geistigen Schaffens der Chinesen geradezu als ein erster Versuch dieser Art in der deutschen Litteratur bezeichnet wird; war doch Schotts vor einem halben Jahrhundert erschienener »Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Litteratur«, wie schon der Titel besagt, eben nicht mehr als ein Entwurf und obendrein nach Form und Inhalt eine streng fachwissenschaftliche Abhandlung, wohingegen Baumgartner, da

ihm die Kenntnis des Chinesischen abgeht, für den einschlägigen Abschnitt in seiner Geschichte der Weltlitteratur, unstreitig das Beste, was bisher über den Gegenstand in deutscher Sprache veröffentlicht worden ist, ausschliefslich auf die Benutzung von Quellen zweiter Hand angewiesen war. Auch was in anderen Sprachen auf diesem Gebiete vorliegt, ist dürftig genug. Meines verewigten Lehrers Wassiljew kurzer Beitrag zu der von Korsch in russischer Sprache herausgegebenen Geschichte der Weltlitteratur entsprach nicht entfernt den Erwartungen, zu denen der berühmte Name des Verfassers berechtigen durfte, und was die vor kurzem erschienene »History of the Chinese Literature« von H. A. Giles betrifft, so habe ich, um mir vollste Unabhängigkeit zu wahren, erst nach Abschlufs meines Manuskriptes von dieser in ihrer Art trefflichen Arbeit Kenntnis genommen.

Bedarf demnach das Buch, das hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird, wohl keines weiteren Berechtigungsnachweises, so möchte ich doch nicht unterlassen, auf einen anderen Punkt hinzuweisen, der für seine Beurteilung, wie diese nun auch ausfallen mag, in erster Linie in Betracht kommt. Wie in dem Verlagsprospekte ausdrücklich hervorgehoben wird, wendet sich die Sammlung, der auch der vorliegende Band angehört, nicht an gelehrte Kreise, sondern an die Gebildeten der Nation. Damit sind die wesentlichsten Gesichtspunkte gegeben, nach denen ich mich sowohl hinsichtlich der Darstellung als auch der Auswahl der zu behandelnden Gegenstände richten zu müssen glaubte. Wie ich einerseits keinerlei Fachkenntnisse voraussetzen durfte, so habe ich mich anderseits bemüht, den Interessen und Bedürfnissen meiner Leser entgegenzukommen. Nicht sowohl auf erschöpfende Fülle als vielmehr auf eine richtige Auswahl und übersichtliche Gruppierung des Stoffes mufste es vor allem ankommen. Aus diesem Grunde habe ich mir auch hie und da die Freiheit genommen, den streng chronologischen Gang der Darstellung zu unterbrechen, um das Mafsgebende und Charakteristische mehr in den Mittelpunkt rücken zu können: nur so war es möglich, die Schilderung der Litteratur zugleich zu einer Geschichte des geistigen Lebens in China auszugestalten und den Werdegang der nationalen Eigenart zur Anschauung zu bringen.

So sehr ich auch bestrebt war, alles gelehrte Beiwerk nach Möglichkeit beiseitezulassen, liefs es sich bei der Fremdartigkeit

des Gegenstandes doch nicht vermeiden, hin und wieder sachliche Erläuterungen beizufügen, die samt den Litteraturangaben in Fuſsnoten untergebracht wurden. Um den Zusammenhang der Darstellung nicht allzu oft durch sonst unumgängliche Exkurse zu unterbrechen, muſste dieses Verfahren vor dem in den übrigen Bänden dieser Sammlung befolgten in dem gegebenen Falle den Vorzug verdienen.

Daſs die angeführten Übersetzungsproben, wenn der Übersetzer nicht ausdrücklich als solcher genannt ist, sämtlich von mir selbst herrühren, bedarf wohl kaum einer besonderen Erwähnung.

Wollen und Vollbringen sind zweierlei, und daſs angesichts der Neuheit und Schwierigkeit des Gegenstandes dieses keineswegs immer mit jenem gleichen Schritt zu halten vermocht, weiſs niemand besser als ich; um so berechtigter wird aber auch die Bitte um eine nachsichtige Beurteilung dessen, was hier nach bestem Wissen geboten wird, erscheinen. Kärrner und Baumeister in einer Person zu sein ist eben nicht leicht. Ob und wie weit es mir aber geglückt ist, mein Schifflein zwischen den Klippen seichter Popularität und trockener Fachgelehrsamkeit hindurchzusteuern, mag der geneigte Leser selbst entscheiden.

Fasano bei Gardone-Riviera, den 17. Oktober 1902.

Wilhelm Grube.

In betreff der Aussprache der im Texte enthaltenen chinesischen Namen und Ausdrücke sei folgendes bemerkt:

Sämtliche Wörter sind einsilbig, aufeinanderfolgende Vokale, wie in *kiu, hao, hiao, hoei* u. s. w., als Di- resp. Triphthonge zu sprechen.

ch lautet wie *tsch*, *sh* wie *sch*; *j* ist wie französisches *j*, *y* wie deutsches *j* zu sprechen.

ĕ in *ssĕ*, *tssĕ* und *tss'ĕ* hat eine dumpfe Aussprache, die annähernd dem polnischen *y* entspricht.

rh, welches nur in dem Lautkomplex *erh* vorkommt, ist ein Mischlaut, der zwischen *r* und *l* die Mitte hält, so dafs *erh* ähnlich wie *erl* oder *örl* ausgesprochen wird.

Ist ein Konsonant mit einem Spiritus asper versehen, so ist er aspiriert, d. h. von einem starken Hauchlaut begleitet auszusprechen. Demgemäfs lautet:

ch' wie *tschh* in klatschhaft,
k' wie *ckh* in Backhuhn,
t' wie *th* in Rathaus,
p' wie *pph* in Klapphut u. s. w.

Auslautendes *h* soll nur andeuten, dafs ursprünglich ein *k*, *t* oder *p* an seiner Stelle am Ende des Wortes gestanden hat, wie das in manchen südchinesischen Dialekten noch der Fall ist. Der davorstehende Vokal wird stets kurz gesprochen.

Inhalt.

ERSTES KAPITEL.

Einleitung.

Sprache und Schrift in ihrem Verhältnis zur Litteratur.

Wie ein Kolofs aus grauer Vorzeit ragt China in unsere Gegenwart herein. Ein Zeuge längst vergangener Tage, wurzelt es nicht nur im Altertum, sondern ist auch bis auf den heutigen Tag darin stecken geblieben. Staatsverfassung, öffentliches und privates Leben, Anschauungen, Sitten, Geschmacksrichtung — alles ist im grofsen und ganzen beim alten geblieben; vereinzelte Zugeständnisse, die durch den bald friedlichen, bald kriegerischen Verkehr mit den unternehmungslustigen Vertretern einer fremden, überlegenen und dabei expansionsbedürftigen Zivilisation, die im Laufe der letzten Jahrhunderte erzwungen worden sind, kommen daneben kaum in Betracht. Kaum merklich sind die Spuren innerer Wandlung und Entwicklung, und wer heute den Boden Chinas betritt, hat unwillkürlich das Gefühl, um zwei Jahrtausende zurückversetzt zu sein, — ein Gefühl, das sich um so intensiver geltend macht, je mehr der Beobachter in der Lage ist, seine aus der lebendigen Anschauung gewonnene Kenntnis von Land und Leuten durch das Studium der Sprache, Geschichte und Litteratur zu vertiefen. Was sich der Forscher auf anderen Gebieten geschichtlicher Vorzeit, sei es aus Sage und Überlieferung, sei es aus totem Gestein, mühsam und oft nur unter reichlicher Zuhilfenahme der Einbildungskraft rekonstruieren mufs, — hier sieht er es leibhaftig vor sich: ein Stück lebendigen Altertums.

Freilich haben wir nachgerade auch hier mit den Jahrtausenden ein wenig haushälterischer umzugehen, als man es früher zu tun pflegte, und wir wissen jetzt, dafs die chrono-

logisch beglaubigte Geschichte Chinas erst mit dem Jahre 841 v. Chr. beginnt[1]). Mit diesem Ergebnis der neueren Forschung wird jedoch die Tatsache, daſs die Geschichte Chinas ein sehr viel höheres Alter in Anspruch nehmen darf, keineswegs in Frage gestellt; nur vermindert sich die Möglichkeit einer genauen chronologischen Schätzung der Ereignisse und mit ihr natürlich auch die Zuverlässigkeit der Überlieferung in demselben Maſse, als diese sich über den angegebenen Zeitpunkt hinaus entfernt. Wenn nun aber das chinesische Reich bereits im 9. Jahrhundert v. Chr. als ein bis ins einzelne organisiertes Staatswesen mit einer reichgegliederten Beamtenhierarchie, mit einem höchst komplizierten Ritualwesen, eigenem Schrifttum und alten Traditionen erscheint, so bedarf es wohl keines Beweises mehr, daſs ein Kulturgebilde von so hoher Vollendung nur als das Produkt einer jahrhundertelangen Entwicklung denkbar ist.

Was indessen der chinesischen Kultur einen so ganz besonderen Reiz verleiht, ist weniger ihr hohes Alter als ihre Eigenart und Selbständigkeit. Sie ist durchaus *sui generis,* und alle bisherigen Versuche, ihr durch Zurückführung auf sumero-akkadische Einflüsse einen fremden Ursprung zu vindizieren, dürfen als gescheitert angesehen werden. Aus dem Schoſse des eigenen Volkstums ist die chinesische Gesittung hervorgegangen; aus eigener Kraft hat sie die Höhe erklommen, die zu erreichen ihr beschieden war. Nur ein Beispiel fremder Beeinflussung von nachhaltiger und allgemeinerer Wirkung hat die chinesische Geschichte aufzuweisen: das ist die Einführung des Buddhismus. Die mächtige Anregung, die dieser namentlich auf die bildenden Künste, auf Malerei, Plastik und, soweit der Tempelbau in Betracht kam, auch auf die Baukunst, ausgeübt hat, die mancherlei neuen Ideen, Vorstellungen und Bilder, mit denen er das Volksbewuſstsein und mit ihm zugleich die Litteratur bereichert hat, sind Tatsachen, deren Bedeutung nicht geleugnet werden kann. Aber einerseits erfolgte die Einführung der indischen Lehre erst um den Beginn der christlichen Ära, zu einer Zeit also, da der Chinese seine nationale Individualität bereits zu vollster Reife gefestigt und ausgeprägt hatte, und andererseits war das Neue,

---

[1]) Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien traduits et annotés par Edouard Chavannes, t. I., Paris 1895, pp. CLVI u. 304.

das durch den Buddhismus ins Land kam, doch wohl mehr stofflicher als formaler Natur, so daſs dadurch mehr der Denk- und Anschauungs*inhalt* der Nation bereichert als ihre Denk- und Anschauungs*weise* umgewandelt wurde. Auch mag es noch fraglich sein, ob das Chinesentum mehr vom Buddhismus oder dieser mehr von jenem beeinfluſst worden sei; denn daſs er seine erstaunliche Ausbreitung in China wie auch anderswo mindestens ebensosehr seiner bekannten Anpassungsfähigkeit wie seinen Lehren verdankte, dürfte wohl kaum einem Zweifel unterliegen. So ist denn das chinesische Volk in seinem historischen Entwicklungsgange im wesentlichen auf sich selbst angewiesen gewesen, und in dieser Isoliertheit liegt zugleich die Stärke und die Schwäche sowohl der Kultur als auch der geschichtlichen und politischen Stellung Chinas. Es fehlte der Kontakt und Wettbewerb mit gleich- und höherstehenden Nationen, die Gelegenheit, die eigene Kraft an fremder zu messen und zu stählen. Im Laufe der Zeit dehnte China, das ursprünglich auf ein im Verhältnis zum gegenwärtigen nur enges Raumgebiet beschränkt gewesen war, seinen Machtbereich immer weiter aus, indem es die Nachbarvölker ringsumher teils seinem Szepter unterjochte, teils wenigstens in den Bannkreis seiner Gesittung zog. So wurde es allmählich zum Kulturherde für ganz Mittel- und Ostasien. Es war sein Schicksal, mehr geben als nehmen zu sollen; im Leben der Völker aber ist Nehmen seliger denn Geben. Erst in neuerer Zeit ist China aus seiner Lethargie unsanft aufgerüttelt worden, und nun es den Kampf um die Existenz gilt, muſs es sich über kurz oder lang zeigen, ob dieses in seiner Art hochbegabte, dabei physisch kräftige und arbeitsame Volk noch regenerationsfähig ist oder nicht.

Was von der Gesittung gilt, das gilt natürlich in gleichem Maſse auch von der Litteratur, die ja stets das getreue Spiegelbild jener ist. Auch hier die merkwürdige Erscheinung, daſs das Altertum in vollster Kraft und Frische in der Gegenwart fortlebt. Während die Zahl derer unter uns, die das Nibelungenlied oder gar den Heliand im Urtext gelesen haben, doch wohl recht gering sein dürfte, kennt jeder einigermaſsen gebildete Chinese die Lieder des *Shi-king*, die auf ein Alter von nahezu drei Jahrtausenden zurückblicken, auswendig. Eine solche Kontinuität der Überlieferung, wie sie China aufweist, ist einzig in

ihrer Art; aber so sehr man sie auch bewundern mag: für die geistige Entwicklung der Nation ist sie schwerlich ein Segen gewesen. Durch seinen zähen Fortbestand zehrt das Alte an der Lebenskraft des Neuen, und die geheiligten Bande der Tradition werden zu Fesseln des Geistes. Daher der Eindruck des Starren, Konventionellen und Geschraubten, den viele, wenn nicht die meisten Erzeugnisse der chinesischen Litteratur in unserem Empfinden zurücklassen, so dafs den europäischen Leser bei der Lektüre etwa eines chinesischen Romans ab und zu das Gefühl beschleicht, »unter Larven die einzige fühlende Brust« zu sein.

Bietet nun schon, wie aus dem Gesagten leicht ersichtlich, die chinesische Litteratur in ihrer uns so fremd anmutenden, in sich abgeschlossenen Eigenart dem Verständnis grofse, bisweilen schier unüberwindliche Schwierigkeiten, so steigern sich diese Schwierigkeiten noch sehr wesentlich durch die Sprache. Will ich in den Geist einer Dichtung eindringen, sie mir im wahren Sinne des Wortes zu eigen machen, so mufs ich sie im Urtexte lesen; jede Übersetzung, selbst die vollendetste, ist doch nur ein Notbehelf, im besten Falle eine mehr oder weniger getreue Kopie, die das Original allenfalls wiedergeben, aber nie ersetzen kann; und je verschiedener die Sprachen, um so weiter der Abstand zwischen Original und Kopie. Der Leser wird die scheinbare Trivialität dieser Bemerkung verzeihen, wenn er ihrem tieferen Sinne auf den Grund geht und die erforderlichen Folgerungen aus ihr zieht. Denn woran denkt jeder, wenn von einer Nationallitteratur, gleichviel welcher, die Rede ist, in allererster Linie? Doch wohl sicherlich an das einigende Band der Sprachgemeinschaft; im Anschlufs hieran freilich auch nicht minder an das spezifisch nationale Gepräge, wodurch sie sich von jeder anderen ihresgleichen unterscheidet, das aber bei tieferer Überlegung schliefslich doch wieder zum grofsen Teile in dem bestimmten Charakter der Sprache seine Erklärung findet. Ist doch noch kürzlich von einem bekannten englischen Schriftsteller, der das Deutsche mit gleicher Meisterschaft beherrscht wie seine Muttersprache, erklärt worden, dafs Kants »Kritik der reinen Vernunft« im Englischen ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Der Grund ist nicht schwer zu finden; er liegt weniger in dem mehr oder minder reichen Wortschatze (obwohl auch dieser Umstand eine Rolle dabei spielt) als in der formalen Beschaffenheit der Sprachen,

in ihrer verschieden gearteten Ausdrucksfähigkeit. Der Bau der Sprache, der Sprachgeist, das, was Wilhelm v. Humboldt die innere Form der Sprache nennt, ist das maßgebende. Am deutlichsten wird sich diese Tatsache an Werken der Dichtkunst beobachten lassen; man vergleiche nur irgend eine beliebige Übersetzung des »Faust« mit dem Original, um sich davon zu überzeugen. Die Sprache ist das Instrument, dem der Dichter seine Töne und Weisen entlockt, und wie die Instrumente im Umfang der Tonskala, in Klangfarbe und Tonfülle verschieden sind, so auch die Sprachen. Jedes Instrument kann nur nach Maßgabe seiner spezifischen, begrenzten Leistungs- und Ausdrucksfähigkeit verwendet werden: so bleibt auch der Dichter an seine Muttersprache gebunden, und wie vollkommen er sie auch beherrschen mag, — im letzten Grunde wird er doch von ihr beherrscht. Es erscheint daher unerläßlich, zunächst durch eine, wenn auch nur flüchtig hingeworfene Skizze den Bau und Charakter der Sprache in den wesentlichsten Zügen zur Anschauung zu bringen [1]).

Das Chinesische gehört samt dem Siamesischen, Birmanischen, Tibetischen und verschiedenen anderen, ihm zum Teil nur form-, zum Teil aber auch stammverwandten Idiomen zu der Klasse der sogenannten monosyllabischen oder isolierenden Sprachen. Monosyllabisch werden sie genannt, weil sie keine anderen als einsilbige Wörter kennen, isolierend, weil die grammatischen Beziehungen der Wort- und Satzteile untereinander nicht durch Veränderungen im oder am Wortstamme, sondern ausschließlich durch die Wortstellung und gewisse grammatische Hilfswörter zum Ausdruck gebracht werden. Damit ist der Bau der Sprache in seinen Grundzügen charakterisiert. Umwandlung des Wortstammes zum Ausdruck der grammatischen Beziehungen, sei es durch Ab- oder Umlaut, sei es durch Anfügung formbildender Silben, nach Art unseres »sprich«, »sprach«, »Spruch«, »sprech-en«, «spräch-e«, »ge-sproch-en« u. dergl. mehr, ist dem Chinesischen unbekannt. Während wir unter »Wort« ein Lautsymbol als Äquivalent für einen Begriffswert verstehen, jedoch immer zu-

---

[1]) Die nachfolgende Schilderung der chinesischen Sprache und Schrift ist mit einigen wenigen Änderungen, Kürzungen und Zusätzen meinem Aufsatze: »Die klassische Litteratur der Chinesen«, Deutsche Rundschau, 1901, Bd. C, S. 348 ff., entnommen.

gleich im Sinne einer bestimmten grammatischen Kategorie — als Hauptwort, Eigenschaftswort, Zeitwort u. s. w. —, besitzt im Chinesischen das Wort als solches nur Begriffswert. Hier kann im Prinzip jedes Wort jeder grammatischen Kategorie angehören. Einen lautlichen Ausdruck für die grammatische Form gibt es von Haus aus nicht: weder Wort- noch Formenbildung, weder Flexion noch Agglutination, somit auch keine morphologische Unterscheidung der Redeteile. Daher kann der Wortstamm in seiner unveränderten Gestalt bald als Hauptwort, bald als Eigenschaftswort, bald als Zeitwort u. s. w. fungieren, und die jeweilige grammatische Kategorie wird lediglich durch die Stellung des Wortes im Satzganzen bestimmt. Ebensowenig werden an einem Worte, das als Hauptwort fungiert, Geschlecht, Kasus und Zahl, oder an einem solchen, das als Zeitwort verwendet wird, Person, Zeit und Modus unterschieden. Der Lautkomplex *shang* z. B. bezeichnet als solcher, d. h. aufser allem Satzzusammenhange, nur den Begriff »oben«. Je nach seiner Stellung im Satzgefüge bedeutet er sodann als Hauptwort erstens »Oberteil«, zweitens »Oberster«, »Höchster« im Sinne von »Kaiser«; als Eigenschaftswort »oberer«, als Umstandswort »oben«, als Verhältniswort »auf« oder »über« und endlich als Zeitwort entweder »auf etwas steigen«, »besteigen« oder »sich einem überlegen zeigen«. Dementsprechend bedeutet *ma-shang* Pferd — oben: »auf dem Pferde«, »zu Pferde«, hingegen in umgekehrter Stellung *shang-ma* oben — Pferd: »aufs Pferd steigen«.

Die Gesetze der Wortstellung bilden das eigentliche Wesen und Prinzip der chinesischen Grammatik. Das chinesische Wort, als grammatische Einheit betrachtet, verhält sich also zu unserem Worte etwa wie die unbestimmten Zahlengröfsen der Algebra zu den bestimmten der Arithmetik, und die grammatische Analyse eines chinesischen Satzes läfst sich dementsprechend am passendsten der Lösung einer algebraischen Gleichung an die Seite stellen. Der Vergleich würde vollständig sein, wenn die Gesetze der Wortstellung das einzige Mittel zum Ausdruck grammatischer Beziehungen wären. Das ist jedoch nicht der Fall; vielmehr wird die starre Gesetzmäfsigkeit und Monotonie der Wortstellung durch gewisse grammatische Hilfswörter meist pronominalen und verbalen Ursprungs vielfach belebt und durchbrochen, die je nach ihrer Funktion und Bedeutung eine erstaunliche Beweglichkeit

und Mannigfaltigkeit des Satzbaues ermöglichen. Aufserdem besitzt das Chinesische eine beträchtliche Anzahl von Partikeln, die, ähnlich unserem »wohl«, »gar«, »doch«, »halt« u. dergl. mehr lediglich zum Ausdrucke der Modalität verwendet werden. Sie verleihen dem Tone der Rede durch ihre überaus feinen psychologischen Schattierungen oft den Charakter unmittelbarer Subjektivität und können bei geschickter Verwendung ungemein reizvoll wirken. So hat es die Sprache der konfucianischen und nachkonfucianischen Zeit zu einer Entwicklungshöhe der Ausdrucksfähigkeit und des Periodenbaues gebracht, die in Anbetracht der höchst dürftigen Mittel doppelt bewundernswert erscheinen mufs.

Aber auch die rein lautliche Seite der Sprache darf nicht unberücksichtigt bleiben. Da das Chinesische nur über einsilbige Wörter verfügt, ist die Zahl lautlich unterschiedener Wortindividuen selbstverständlich eine verhältnismäfsig beschränkte; noch mehr aber wird sie durch den Umstand verringert, dafs keine Konsonantengruppen, sondern nur einfache Konsonanten geduldet werden. Bedenkt man ferner, dafs der ohnehin spärliche Lautbestand in den Dialekten Nord- und Mittelchinas im Laufe der Zeit sehr erhebliche Einbufsen erlitten hat, so wird man sich leicht eine Vorstellung von der geringen Auswahl möglicher Lautverbindungen machen können. Während die südlichen Dialekte, die die älteren Lautformen treuer bewahrt haben, noch Wörter aufweisen, die auf *k, p, t, m, n, ng*[1]) auslauten, kennen die nord- und mittelchinesischen Mundarten keine anderen Auslautskonsonanten als *n* und *ng* (von der Neubildung *rh* abgesehen), so dafs z. B. Wörter wie *shik*, Stein, *shit*, wahr, *ship*, zehn, in Nord- und Mittelchina unterschiedslos *shi* lauten. Naturgemäfs wird durch alle diese Einschränkungen die Möglichkeit verschiedener Lautkomplexe auf ein Minimum reduziert, und während z. B. der lautreichste Dialekt Chinas, der von Fuh-chou, noch gegen 800 lautlich verschiedene Wörter aufzuweisen hat, besitzt der Pekinger Dialekt, der lautärmste von allen, deren nur etwa 420. Mit diesen 420—800 Lautkomplexen würde somit tatsächlich

---

[1]) Gewisse Konsonanten, wie *ts, sh, ch, ng,* die wir durch mehrere Buchstaben umschreiben, sind vom lautphysiologischen Standpunkte als einfache, nicht zusammengesetzte Laute aufzufassen.

der ganze Wortschatz erschöpft sein, wenn die Sprache nicht ein Mittel besäſse, durch das sie in die Lage gebracht wird, ihr bescheidenes Inventar von Lautgruppen zu vergröſsern. Dieses Mittel sind die Betonungen oder Worttöne. Jeder Vokal kann nämlich nicht nur lang oder kurz, sondern auch mit gewissen Stimmbiegungen ausgesprochen werden, die sich allenfalls mit dem sogenannten »geschliffenen Accente« vergleichen lassen, wie er in manchen »singenden« Mundarten unserer Muttersprache vorkommt. Wir bedienen uns des steigenden Tones in der fragenden Rede, z. B. »So? sollte das wahr sein?«, wohingegen der fallende Ton in der bestätigenden Antwort: »Ja« zu hören ist; während jedoch bei uns diese Betonungen lediglich rhetorischer Natur sind, sind sie im Chinesischen unlöslich mit dem Worte verbunden, dessen Bedeutung sie mitbestimmen. So bedeutet das Wort *li* sowohl Pflaume als auch Birne und obendrein noch Kastanie; im ersten Falle wird es (im Pekinger Dialekt) mit dem langsam steigenden, im zweiten mit dem rasch steigenden und im letzten mit dem fallenden Tone gesprochen. Natürlich erfordert die richtige Beherrschung der Töne jahrelange Übung, ein sehr feines musikalisches Gehör und groſse Modulationsfähigkeit der Stimme; der Leser kann sich daher leicht vorstellen, welchen Miſsverständnissen, oft höchst drolliger Art, der Ausländer in China auf Schritt und Tritt ausgesetzt ist.

Es liegt nun auf der Hand, daſs die Zahl der lautlich verschiedenen und durch die Betonung differenzierten Wörter nicht einmal annähernd genügt, um den stetig wachsenden Bedarf an sprachlichem Ausdruck zu decken; vielmehr ist es unvermeidlich, daſs zahllose Bedeutungswerte in ihrer lautlichen Form zusammenfallen. Um der hieraus sich ergebenden Gefahr der Mehrdeutigkeit und des Miſsverständnisses vorzubeugen, bedient sich die Sprache, wenigstens soweit die gesprochene Rede in Betracht kommt, des Mittels der Verbindung sinnverwandter Wörter. Indem sich zwei an sich vieldeutige Wörter, die zufällig in einer ihrer vielen verschiedenen Bedeutungen zusammentreffen, verbinden, ergibt sich dann aus dem beiden Komponenten Gemeinsamen der Sinn des Kompositums. In diesem Verfahren, dessen sich die moderne chinesische Umgangssprache mit besonderer Vorliebe bedient, sowie in dem Überhandnehmen grammatischer Hilfswörter tritt bereits eine Tendenz zur Mehrsilbigkeit hervor,

die vielleicht bestimmt ist, das Chinesische einem neuen Stadium sprachlicher Entwicklung entgegenzuführen.

Anders behilft sich die Schriftsprache. Die chinesische Schrift ist nicht, wie die unsere, Buchstaben-, sondern Wortschrift, so dafs jedem Bedeutungswerte, unabhängig von seiner Lautform, ein besonderes Schriftzeichen entspricht. Ähnlich dem Papiergelde, das auf Grund allgemein anerkannten Zahlungskredits als Äquivalent für das Metallgeld verwendet wird, dient das geschriebene Wortzeichen gewissermafsen als gleichwertiges Ersatzmittel zur Deckung des Defizits an Lautwerten, d. h. lautlich unterschiedenen Wörtern. Man braucht nur ein beliebiges chinesisches Wörterbuch aufzuschlagen, um sich von dem Mifsverhältnis zu überzeugen, das zwischen der geringen Zahl lautlich unterschiedener Wörter und dem kaum übersehbaren Kapital an Begriffswerten besteht, die einen sprachlichen Ausdruck verlangen. So enthält z. B. das berühmte, unter der Regierungsperiode K'ang-hi (1662—1722) zusammengestellte Wörterbuch über 40 000 verschiedene Schriftzeichen, von denen freilich viele teils veraltet, teils wenig gebräuchlich, teils auch nur Varianten für ein und dasselbe Wort sind; immerhin ist es bezeichnend, dafs die 305 Lieder des Shi-king allein nicht weniger als 3035 verschiedene Schriftzeichen aufzuweisen haben. In einem neueren chinesisch-französischen Wörterbuche, das übrigens keineswegs Anspruch auf absolute Vollständigkeit machen kann, finde ich, um nur ein Beispiel zu nennen, den Lautkomplex shi durch nicht weniger als 239 verschiedene Schriftzeichen vertreten, von denen 54 auf den gleichen (hohen und tiefen), 40 auf den steigenden, 79 auf den fallenden und 66 auf den kurzen Ton entfallen.

Unzweifelhaft bestand die chinesische Schrift in der ältesten Zeit aus Hieroglyphen, die teils Bilder, teils Symbole darstellten, und es fehlt auch nicht an Zeichen dieser Art, die ihren Ursprung noch deutlich erkennen lassen. Es lag nahe, besonders Gegenstände der umgebenden Aufsenwelt durch Bilder wiederzugeben, wie denn auch z. B. die Schriftzeichen für Sonne, Mond, Berg, Flufs, Baum, Mensch, sowie für verschiedene Körperteile, für mancherlei Tiere, u. dgl. m. ihren ideographischen Ursprung verraten, während anderseits ein Punkt über oder unter einem Strich für die Begriffe »oben« und «unten«, ein durch eine Senkrechte halbierter Kreis für »Mitte«, ein geöffneter Mund für »sprechen«

Zeichen symbolischen Charakters darstellen. Bald genügte aber der Vorrat an derartigen einfachen Zeichen nicht mehr, und man begann nun, sie in Gruppen zu vereinigen und auf diese Weise zusammengesetzte graphische Gebilde zu schaffen, die bisweilen aufserordentlich kompliziert sind, und deren Bedeutung aus den Einzelbedeutungen ihrer Teile ersichtlich zu sein pflegt. So ergab die Verbindung der Ideogramme für Sonne und Mond ein zusammengesetztes Schriftzeichen mit der Bedeutung »Licht«, »Klarheit«; in ähnlicher Weise bedeuten Mund und Vogel »singen«, Mund und Hund oder auch zwei Hunde »bellen«, Wasser und Auge »Tränen«, zwei Kinder »Zwillinge«, zwei Bäume »Wald«, drei Bäume »Dickicht«. Sinniger und zum Teil nicht ohne Witz sind folgende Verbindungen: Mensch und reden für »aufrichtig«, »treu«, »glauben« (man denke an unser Sprichwort: »Ein Mann, ein Wort«), zehn und Mund für »alt« (zehn Münder im Sinne von zehn Generationen), sagen und zehn für »zählen«, acht und Messer für »teilen« (in acht Teile zerlegen), Mensch und zwei für »Menschlichkeit« (das Verhalten zweier Menschen zueinander), Weib und Besen für »Hausfrau«, zwei Weiber für »Zank«, drei Weiber für »Ehebruch«, »Ränke«, Herz und nehmen für »lieben«, u. dergl. m. Oft gewährt uns auch die Form und Zusammensetzung des Schriftzeichens einen interessanten Einblick in die Kulturverhältnisse der Vorzeit: sie ersetzt dann in gewisser Hinsicht das, was in den Sprachen, die eine Lautschrift besitzen, die älteren Lautformen für die Etymologie und den Bedeutungswandel leisten. Hier ein paar Beispiele. Wörter, welche Wertgegenstände, Kostbarkeiten u. dergl. bezeichnen, pflegen gröfstenteils mit dem Schriftzeichen für »Muschel« znsammengesetzt zu sein. Der naheliegende Schlufs, dafs also wohl in alter Zeit, wie anderswo, auch in China Muscheln als Geld verwendet worden seien, wird in der Tat durch die geschichtliche Überlieferung bestätigt. Das Wort für »sitzen« wird durch ein Zeichen wiedergegeben, das zwei Menschen auf der Erde darstellt: ein Beweis dafür, dafs man in China vor alters auf der Erde zu hocken pflegte, während die Chinesen heutzutage bekanntlich die einzigen Orientalen sind, die auf Stühlen sitzen. Für die hohe wirtschaftliche Bedeutung, die im alten China der Viehzucht beigelegt wurde, legen heute noch manche Schriftzeichen ein beredtes Zeugnis ab. Wenn z. B. die Kombination der Zeichen für »Schaf« und »grofs«

die Bedeutung »schön«, »lobenswert« hat, so scheint daraus ersichtlich zu sein, dafs der Besitz grofser und fetter Hammel und Schafe den Höhepunkt alles Schönen und Wünschenswerten bildete, wie anderseits die Zusammensetzung von »Schaf« und »ich« mit der Bedeutung »Gerechtigkeit« offenbar ursprünglich wohl nichts anderes bedeutete als die Wahrung des eigenen Viehstandes gegen fremde Eingriffe, die gehörige Unterscheidung von Mein und Dein. Und wenn das Schriftzeichen für »Haus«, »Familie« ein Schwein unter einem Dache zeigt, so sollte damit vermutlich versinnbildlicht werden, dafs der Besitz von Schweinen die unerläfsliche Vorbedingung eines eigenen Hausstandes sei, und nicht etwa, dafs das chinesische Haus oft mehr einem Schweinestall als einer menschlichen Behausung gleiche.

Wenn vorhin gesagt wurde, dafs die chinesischen Schriftzeichen die Bedeutung des Wortes unabhängig von seinem Lautwerte zum Ausdruck bringen, so ist das mit einer gewissen Einschränkung zu verstehen. Tatsächlich wird in den meisten Fällen auch der Lautwert, freilich in der Regel nur andeutungsweise kenntlich gemacht. Es gibt nämlich eine gröfsere Anzahl selbständiger Schriftzeichen, ungefähr anderthalbtausend, die Verbindungen mit anderen Zeichen eingehen, nur um als »phonetische Elemente« annäherungsweise den Lautwert des so entstandenen zusammengesetzten Gebildes anzugeben, während das andere Glied der Zusammensetzung die Bedeutungskategorie, unter die das Ganze fällt, zum Ausdruck bringt. In dieser Weise sind ungefähr 20000 Schriftzeichen gebildet. Der Hauptmangel dieses Verfahrens liegt darin, dafs die Angabe des Lautwertes, wie gesagt, in den meisten Fällen nur eine annähernde und daher vielfach schwankende bleibt, wie denn z. B. das Schriftzeichen für kung, »Arbeit«, als phonetisches Element für die verwandten Lautkomplexe *kung, k'ung, hung, kang, kiang* verwendet wird; immerhin bieten die mit phonetischen Elementen zusammengesetzten Schriftzeichen dem Sprachforscher ein wichtiges Hilfsmittel, sofern er sich mit den Problemen der lautgeschichtlichen Entwicklung des Chinesischen befassen will. Zur Angabe der Bedeutungskategorie dienen 214 Schriftzeichen meist ideographischen Charakters, die als »Radikale« oder »Klassenhäupter« bezeichnet werden. So umfafst das Klassenhaupt »Baum«, »Holz« alle Ausdrücke für Bäume einerseits und hölzerne Geräte anderseits, das Klassen-

haupt »Herz« solche für Gefühle und geistige Tätigkeiten, während durch »Hand« manuelle Tätigkeiten, durch »Wasser« Gewässer aller Art wie auch Flüssigkeiten überhaupt bezeichnet werden, u. s. f. Auf diese Weise bedeutet das vorhin genannte phonetische Element *kung* mit »Herz« verbunden Ungeduld, mit »Hand« tragen, mit »Wasser« Strom, mit »reden« Zank, mit »Holz« hölzerne Brücke. In den meisten chinesischen Wörterbüchern ist das gesamte lexikalische Material derart unter diesen 214 Klassenhäuptern geordnet, daſs die Zeichen, die mit dem gegebenen Klassenhaupte verbunden sind, nach der Zahl der einzelnen Striche, aus denen sie bestehen, aufeinander folgen. Kennt man also die Reihenfolge der Radikale und die Nummer jedes einzelnen derselben auswendig — und Übung macht ja den Meister —, so ist das Nachschlagen ein leichtes.

Es mag nun wohl auf den ersten Blick nicht recht ersichtlich erscheinen, in welchem Zusammenhange all diese Erörterungen mit dem Charakter der chinesischen Litteratur stehen sollen. Und doch ist ein solcher unverkennbar: sowohl mit der inneren wie mit der äuſseren Form der litterarischen Erzeugnisse. Läſst doch schon der überwiegend abstrakt-begriffliche Charakter der Sprache auf einen gewissen Mangel an plastischer Anschaulichkeit schliessen. Indem das Wort hier diese, dort jene Funktion vertritt, verliert es jede Individualität und sinkt gleichsam zu einem bloſsen Träger verschiedener Exponenten herab, etwa einem Schauspieler vergleichbar, der, gewohnt, heute diesen, morgen jenen Charakter zu verkörpern, wohl schlieſslich dahin kommen mag, auch im gewöhnlichen Leben immer nur diese oder jene Rolle zu spielen und mehr zu scheinen als zu sein. Bedenkt man ferner, wie mächtig z. B. allein die Unterscheidung des grammatischen Geschlechtes den Hang zur Personifizierung lebloser Gegenstände genährt hat, der sich in den westasiatischen und abendländischen Litteraturen in so hervorragendem Maſse geltend macht, so wird man begreifen, wie sehr das Fehlen dieser Kategorie im Chinesischen die freie Tätigkeit der Phantasie hemmen muſste. Wenn daher an die Stelle der Personifikation lebloser Gegenstände, von der nur selten Gebrauch gemacht wird, die Metapher, an Stelle der Tierfabel, die, von vereinzelten Ansätzen und einigen Erzeugnissen der modernen Volkslitteratur abgesehen, in der chinesischen Litteratur überhaupt nicht vor-

handen ist[1]), die Parabel tritt, so ist das nur natürlich. Die nüchtern verstandesmäfsige Geistesrichtung des Chinesen läuft dem Charakter seiner Sprache parallel. Mit dem Mangel an unmittelbarer Anschaulichkeit ist naturgemäfs eine erklärliche Nüchternheit und Schwunglosigkeit der Phantasie verbunden, da doch die Einbildungskraft auf der gestaltenden Macht des Anschauungsvermögens beruht. Die chinesische Liederdichtung, zumal die älteste, im Shi-king enthaltene, vermag hier und da durch die naive Einfalt des Empfindens zu rühren und durch ihren sittlichen Ernst zu ergreifen, um aber, »himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt«, sich bald in die dunkelsten Tiefen hinab-, bald zu den lichtesten Höhen emporzuschwingen, dazu haftet ihr doch zu viel Erdenschwere an.

Wie nun aber der grammatische Bau der Sprache die innere Form der Dichtung beeinflufst, so hat der Monosyllabismus des Chinesischen, verbunden mit seinen lautlichen Eigentümlichkeiten, eine analoge Einwirkung auf ihre äufsere Form zur Folge. Indem die einzelne Silbe zugleich Wortwert und Wortton besitzt, sind ganz unbetonte Silben ausgeschlossen, wodurch dem Rhythmus notwendigerweise eine gewisse Schwerfälligkeit und Monotonie anhaften mufs. Anderseits mufste der Reichtum an gleichlautenden Wörtern schon früh zur Verwendung des Reimes anregen, wie denn auch bereits die Lieder des Shi-king mit geringen Ausnahmen aus Reimversen bestehen.

Und die Schrift? — Auch sie macht ihren Einflufs auf die Litteratur in mehr als einer Hinsicht geltend. Kompliziert und schwerfällig, wie die chinesischen Wortzeichen ohnehin ihrem Baue nach sind, wurden sie in der ältesten Zeit mit einem Schreibstift auf Holz- und Bambustafeln eingeritzt, — ein Verfahren, das, ebenso umständlich wie zeitraubend, den Gebrauch der Schrift sehr wesentlich erschweren und beeinträchtigen mufste. Die Folge davon war das Bestreben, die Niederschrift eines Textes durch einen möglichst geringen Aufwand an Schriftzeichen zu vereinfachen. Daher zeigt sich der Einflufs der Schrift auf den Stil in der gedrängten Knappheit und Kürze des sprachlichen Ausdruckes, die den Schriftdenkmälern jener frühesten

[1]) Vgl. C. Arendt, Moderne chinesische Tierfabeln und Schwänke: Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, 1891, Heft 3, S. 325.

Periode eigen sind. In späterer Zeit, als an die Stelle des bisherigen Schreibmaterials zuerst Seidenstoff, dann Papier trat, der Schreibstift durch den handlicheren Pinsel verdrängt wurde und die ursprünglich eckigen und unbeholfenen Schriftzeichen eine gefälligere Kursivform anzunehmen begannen, macht sich als Folge der vervollkommneten technischen Hilfsmittel ein gröfserer Wortreichtum, verbunden mit einer behaglicheren Breite der Darstellung, allmählich immer mehr bemerkbar. Obwohl etwas ihrem Wesen nach Äufserliches, übt aber die chinesische Wortschrift zugleich einen Einflufs auf die ästhetische Wirkung der litterarischen Erzeugnisse aus, die keine Buchstabenschrift je nachzubilden im stande wäre. Wie ich oben an einigen Beispielen zu zeigen versuchte, bringen die chinesischen Schriftzeichen die Bedeutung des Wortes oft in einer höchst sinnigen Weise zum Ausdruck; sie bieten dadurch mehr, als das Wort als solches zu bieten vermöchte, und ersetzen bis zu einem gewissen Grade, was der Sprache abgeht: die Anschaulichkeit und Poesie. Was ist z. B. das blofse Wort »lieben« im Vergleich mit einem der dafür gebrauchten Schriftsymbole, das, aus einer Zusammensetzung der Zeichen für Weib und Kind bestehend, dem Leser des Bild der Mutterliebe vor Augen führt? Die ästhetische Wirkung der chinesischen Schrift liefse sich daher vielleicht nicht unpassend mit dem vergleichen, was durch unseren modernen »Buchschmuck« angestrebt wird: weniger eine Illustration als eine bildlich-symbolische Andeutung des im Text Gesagten. Darin liegt eben das Unterscheidende der chinesischen Litteratur, dafs sie sich durch Wort und Bild zugleich an Ohr und Auge wendet; sie will daher im Urtext gelesen sein, um nach ihrem ästhetischen Gehalte voll gewürdigt zu werden. Es ist charakteristisch, dafs der Ruhm eines Schriftstellers in den Augen des Chinesen erhöht wird, wenn derselbe zugleich ein hervorragender Schönschreiber ist.

ZWEITES KAPITEL.

Confucius und die klassische Litteratur.

I. Confucius.

Die Darstellung jener Schriftwerke, aus denen sich die klassische Litteratur der Chinesen zusammensetzt, hat den Confucius zum Ausgangspunkt zu nehmen: nicht etwa weil er ihr Schöpfer ist — denn sie gehören zum Teil einer sehr viel älteren, zum Teil aber auch erst einer späteren Zeit an —, sondern weil er sie zu demjenigen gestempelt hat, was sie in den Augen des Volkes geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben sind. So ist die für klassisch geltende Litteratur, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar sein Werk: seinem Wirken verdankt sie ihre Existenz, seinem Namen ihre Geltung. Weit über die Grenzen Chinas hinaus ist der Ruhm des Confucius gedrungen, und dennoch dürften sich die wenigsten von denen, die seinen Namen kennen, über seine eigentliche Bedeutung im klaren sein. Von unserem abendländischen Standpunkte aus betrachten wir ihn unwillkürlich mit anderen Augen als der Chinese, und die meisten werden sich bei näherer Bekanntschaft mit dieser eigenartigen Verkörperung des chinesischen Volksgeistes einer gewissen Enttäuschung kaum erwehren können, die erst dann einer gerechten Würdigung weichen wird, wenn sie im stande sind — ohne sich jedoch den Blick dadurch trüben zu lassen —, den Standpunkt des Chinesen einzunehmen. Von einem nationalen Heros, und ein solcher ist Confucius, erwartet man Gröfse der Persönlichkeit, die sich, gleichviel in welcher Weise und nach welcher Richtung, schöpferisch zur Geltung bringt. Confucius aber ist weniger Schöpfer seines Ruhmes als Träger desselben.

Mit anderen Worten: seine Bedeutung liegt weniger im Inhalte als in der Art seines Wirkens.

Diese wenigen Bemerkungen sollen nur zur vorläufigen Orientierung dienen. Was hier nur flüchtig angedeutet werden konnte, wird im weiteren Verlaufe der Darstellung seine Begründung und Ausführung erhalten.

Es fehlt nicht an zahlreichen Einzelheiten aus dem Leben des Confucius, durch die eine pietätvolle Überlieferung sein Andenken in den Herzen der Nachwelt lebendig zu erhalten bemüht war, aber aus diesen Einzelheiten ein klares Bild seiner inneren Entwicklung zu gewinnen ist nicht leicht. Vergeblich sucht man nach einem entscheidenden Wendepunkte, der seinem Leben dramatische Bewegung verliehen hätte; weder hat es glänzende äufsere Erfolge noch auch schwere innere Kämpfe um die eigene Überzeugung aufzuweisen, nichts, was menschliche Teilnahme oder Bewunderung zu wecken geeignet wäre. Das Schicksal hat Confucius weder zum Helden noch zum Märtyrer bestimmt, und zu beidem hätte ihm wohl auch das Zeug gefehlt. Es genügt daher, die wichtigsten Begebenheiten seines Lebens in einer kurzen Skizze zusammenzufassen; das Verständnis seiner Geistesrichtung und die Erklärung seines Erfolges werden wir anderswo zu suchen haben als in seinen äufseren Lebensschicksalen.

Confucius wurde im Jahre 551 v. Chr. im kleinen Fürstentum Lu geboren, das einen Teil der heutigen Provinz Shan-tung bildete. Seiner Familie wird fürstlicher Ursprung zugeschrieben, und die Reihe seiner Ahnen läfst sich bis ins zwölfte Jahrhundert vor Chr. zurückverfolgen, so dafs seine Nachkommen, die noch heute in grofser Zahl vorhanden sind, auf einen dreitausendjährigen Bestand des Hauses K'ung[1]) zurückblicken können. Als Confucius das Licht der Welt erblickte, scheint jedoch von dem einstigen Glanze

[1]) Der Geschlechts- oder Familienname des Confucius lautet *K'ung*. Der in Europa übliche Name Confucius ist weiter nichts als die latinisierte Form der chinesischen Bezeichnung *K'ung-fu-tsĕ*, »der Meister *K'ung*«. *Fu-tsĕ* ist eine ehrende Bezeichnung, die berühmten Lehrern und Philosophen beigelegt wird und so viel wie unser »Lehrer«, »Meister« bedeutet. Die in China übliche Bezeichnung des Confucius ist *K'ung-tsĕ*, »der Meister *K'ung*« oder schlechthin *tsĕ*, »der Meister«. Das Wort *tsĕ* bedeutet ursprünglich »Sohn«, »Kind«, dann aber auch »Herr«, »Meister«.



kaum mehr als die Familientradition übriggeblieben zu sein. Von seinem Vater Shuh-liang Hoh, der um jene Zeit bereits 70 Jahre alt war und bald nach der Geburt seines Sohnes starb, wissen wir nur, dafs er sich als Offizier im Heere seines Heimatsstaates durch ungewöhnliche Kraft und persönlichen Mut ausgezeichnet habe. Die Legende berichtet, dafs die Mutter des Confucius aus Furcht, dafs ihr bei dem hohen Alter ihres Gatten kein Kindersegen beschieden sein möchte, an den Geist des Hügels Ni-k'iu ein Bittgebet um die Geburt eines Sohnes gerichtet habe. Zum Dank für die Erhörung dieses Gebetes hätte dann das Knäblein den Namen *K'iu*, d. h. »Hügel«, erhalten. Auch der zweite Name, *Chung-ni*, der dem Confucius bei seiner Mündigkeit verliehen wurde, enthielte demnach eine Anspielung auf den Namen jenes Hügels[1]).

Über die Kindheit und Jugend des Confucius wissen wir so gut wie nichts, doch dürfen wir annehmen, dafs seine Mutter, unter deren Obhut er aufwuchs, ihm, soweit es ihre kärglichen Mittel zuliefsen, einen gründlichen Unterricht zu teil werden liefs, da er bereits in seinem 22. Lebensjahre als öffentlicher Lehrer auftritt. Interesse verdient jedenfalls die Angabe, dafs Confucius in seiner Kindheit besonders gern mit Opfergefäfsen zu spielen pflegte, indem er sie in der vorgeschriebenen Reihenfolge aufstellte und dabei die althergebrachten Riten nachahmte. Dieser Vorliebe für das alte Ritualwesen ist er zeitlebens treu geblieben: das kindliche Spiel nahm bei dem reifen Manne die Gestalt ernsten Studiums an, und der antiquarisch-historische Hang bildete den Grundzug seines Wesens, der für sein ganzes Lehren und Wirken mafsgebend wurde. Unwillkürlich denkt man dabei an das Puppentheater des jugendlichen Goethe und an die nachhaltigen Spuren, die jene kindliche Neigung im späteren Manne zurückgelassen hat.

---

[1]) Nach chinesischer Sitte wird dem Kinde bald nach der Geburt ein Ruf- oder Milchname *(ming* oder *ju-ming)* beigelegt. In seinem zwanzigsten Lebensjahre erhält dann der Knabe seinen eigentlichen Namen *(tsĕ)*, womit im Altertume zugleich die Verleihung der Männermütze (der *toga virilis* bei den Römern entsprechend) verbunden war. Der Vater des Confucius soll neun Töchter aus erster Ehe besessen haben und aufser diesen einen verkrüppelten Sohn, den ihm eine Nebenfrau geboren hatte. Im Gegensatz zu diesem älteren Bruder erhielt Confucius den Namen *Chung*, d. h. »der Mittlere« oder »Zweite«, während *Ni* dem Namen des Hügels entspricht.

Bereits mit 19 Jahren heiratet Confucius, und im darauffolgenden Jahre wird ihm sein Sohn *Li* geboren. Die Ehe scheint nicht sonderlich glücklich gewesen zu sein, wenn auch die Angabe, dafs er seine Frau verstofsen habe, noch des Beweises bedarf. Auch zu seinem Sohne, der ihm übrigens um wenige Jahre im Tode vorangegangen ist, scheint er in keinem näheren Verhältnis gestanden zu haben. Er wird kaum erwähnt, und hat als Schüler seines Vaters jedenfalls keine Rolle gespielt. Von seiner Verheiratung bis zum Tode seiner Mutter bekleidet Confucius nacheinander zwei untergeordnete Ämter in der Getreide- und Felderverwaltung; desgleichen fällt, wie schon erwähnt, in diese Zeit der Beginn seiner öffentlichen Lehrtätigkeit. 24 Jahre alt, verlor er seine Mutter, und da er während der dreijährigen Trauerzeit kein öffentliches Amt bekleiden durfte, benutzte er die unfreiwillige Mufse, um sich seinen Studien zu widmen. Aber auch nach Ablauf der Trauerzeit scheint er kein öffentliches Amt bekleidet zu haben, und man darf wohl annehmen, dafs er auch während der nun folgenden sieben Jahre neben seiner Lehrtätigkeit seine emsigen Forschungen in dem Bereiche des Ritualwesens und der Geschichte des Altertums fortgesetzt habe. Jedenfalls mufs er sich in dieser Zeit den Ruf eines Kenners auf diesem Gebiete erworben haben, da im Jahre 517 Meng Hi, einer der höchsten Würdenträger von Lu auf seinem Sterbebette die Verfügung traf, dafs seine beiden Söhne von Confucius in den Riten unterwiesen werden sollten. Dies war für ihn insofern ein Ereignis von gröfserer Tragweite, als er durch die Vermittlung und in Begleitung eines seiner beiden Schüler eine Reise nach Loh-yih, der Hauptstadt des Reiches (in der heutigen Provinz Ho-nan gelegen) unternahm. Hier besuchte er den kaiserlichen Ahnentempel, die Audienzhalle, die Plätze, wo dem Himmel und der Erde geopfert wurde, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, dafs ihm auch das kaiserliche Archiv zugänglich war. In die Zeit seines Aufenthaltes in Loh-yih wird auch sein Besuch bei Lao-tszĕ verlegt, von dem weiter unten die Rede sein wird. Der Aufenthalt in der Reichshauptstadt war jedoch kurz bemessen, und schon in dem selben Jahre kehrt er wieder heim.

Bald darauf zwingen innere Unruhen den Fürsten von Lu, sein Land zu verlassen und im benachbarten Ts'i Schutz zu suchen. Auch Confucius wendet sich dorthin, und es gelingt

ihm, sich dem Fürsten King von Ts'i zu nähern und Einfluſs auf ihn zu gewinnen. Es scheint, daſs dieser anfangs Gefallen an ihm findet, doch machen sich bald entgegengesetzte Strömungen in der Umgebung des Fürsten geltend, die den Confucius aus seiner Nähe zu verdrängen suchen. Auch mochte wohl der moralisierende Mentor dem Fürsten auf die Dauer lästig geworden sein, genug: seine Lehren und Ratschläge werden zwar mit der schuldigen Hochachtung entgegengenommen, aber damit hat es auch sein Bewenden; einen dauernden Einfluſs auf die Regierung vermag er nicht zu erlangen. »Ich bin zu alt und kann ihn nicht verwenden«, soll der Fürst gesagt haben. So kehrt Confucius nach zweijährigem Aufenthalte in Ts'i, ohne einen praktischen Erfolg erzielt zu haben, wieder nach Lu zurück.

Hier ist die Ordnung noch immer nicht wiederhergestellt, der Fürst weilt noch auſser Landes, so daſs Confucius es vorzieht, dem Staatsdienste nach wie vor fernzubleiben. 14 Jahre hält er sich nun lehrend und forschend in der Heimat auf. Vermutlich widmete er sich während dieser Jahre hauptsächlich der Sammlung und Sichtung jener alten Schriftwerke, die für alle Zeit mit seinem Namen verknüpft bleiben sollten. Nachdem inzwischen der Fürst Ting den Thron von Lu bestiegen hatte, werden seine Dienste wieder in Anspruch genommen. Im Jahre 501 bekleidet er zunächst den obersten Verwaltungsposten in der Stadt Chung-tu und lenkt durch die Art, wie er für die Hebung der Sitten wirkt, die Aufmerksamkeit des Fürsten auf sich, der ihn zum Minister der öffentlichen Arbeiten und bald darauf zum Justizminister ernennt. Besonders erfolgreich soll er in dem letztgenannten Amte gewirkt haben. Aus dieser Zeit wird u. a. folgende Anekdote erwähnt, die für die Art und Weise charakteristisch ist, wie er einen Rechtsfall zum Anlaſs nimmt, um der Obrigkeit die moralische Verantwortung, die sie ihren Untertanen gegenüber zu tragen hat, *ad oculos* zu demonstrieren. Ein Vater führt Klage gegen seinen Sohn. Confucius läſst beide ins Gefängnis stecken. Drei Monate vergehen, ohne daſs er ein Urteil fällt. Endlich bittet ihn der Vater, die Sache auf sich beruhen zu lassen, worauf er die beiden Gefangenen wieder auf freien Fuſs setzt. Wegen dieser seltsamen Behandlung eines Rechtsfalles zur Rede gestellt, sagt Confucius: »Einen Untergebenen zu töten, wenn sein Vorgesetzter vom rechten Wege

abwich, wäre widerrechtlich. Das Volk strafen, wenn es nicht in den Vorschriften der Kindesliebe unterwiesen worden ist, hiefse einen Unschuldigen treffen. Wenn sämtliche Truppen eine grofse Niederlage erlitten haben, kann man sie nicht dafür züchtigen.« [1]) Wenn die Obrigkeit das Volk belehre, so werde es auch keine Verbrechen begehen.

Während seiner kurzen staatsmännischen Wirksamkeit gelingt es ihm, die Macht der drei einflufsreichsten Familien des Fürstentumes Lu, die schon mehr als einmal dem Landesfürsten getrotzt hatten, zu brechen, indem er die Mauern von drei befestigten Städten, die jene innehatten, schleifen läfst. Durch diese und andere Mafsregeln, durch die er das Ansehen des Fürsten zu heben und geordnete Verhältnisse in seinem Heimatsstaate einzuführen sucht, erregt er allmählich den Argwohn und Neid der Nachbarfürsten, denen die wachsende Macht von Lu ein Dorn im Auge ist. Schliefslich greift der Fürst von Ts'i zu einem höchst drastischen Mittel, um den unbequemen Reformer in aller Stille zu beseitigen: er schickt dem Fürsten von Lu achtzig schöne, der Musik und des Tanzes kundige Mädchen, die ihn durch ihre Reize umgarnen und seinen Sinn von den Regierungsgeschäften hinweglenken sollen. Die Intrigue gelingt, der schwache Fürst geht in die Falle, und Confucius sieht bald ein, dafs er einer Konkurrenz solcher Art nicht gewachsen ist. Zögernd nur und schweren Herzens entsagt er der Vollendung seines so erfolgreich begonnenen Werkes. Nach dieser kurzen Episode, die nur vier Jahre gewährt, hat er nie wieder ein öffentliches Amt bekleidet.

Es beginnt nun ein unstetes Wanderleben, das ihn dreizehn Jahre lang von der Heimat fernhält. Wir sehen, wie er von Staat zu Staat zieht, hie und da, wie in Wei, länger verweilend, stets von einer Schar von Schülern umgeben, bisweilen von einflufsreichen Männern und hohen Würdenträgern gastlich aufgenommen, oft von Fürsten zu Rate gezogen, aber nirgends auf die Dauer festen Fufs fassend, bis er endlich, nachdem er seinen Lieblingsschüler Yen Hoei durch den Tod verloren, im Jahre 483 wieder als ein Greis von 68 Jahren in die Heimat zurückkehrt, um daselbst seine Tage zu beschliefsen. Es scheint, dafs sein Schüler

[1]) Kia-yü, Kap. II.

Yen Yu, der einen hohen militärischen Posten in Lu bekleidete, seine Zurückberufung bewirkt hat. Hier wird er mit grofser Zuvorkommenheit behandelt, doch lebt er in stiller Zurückgezogenheit als Privatmann, schreibt eine Vorrede zum Shu-king, verfafst das Ch'un-ts'iu und redigiert endgültig den Text des Shu-king und Shi-king; auch scheint er sich während seiner letzten Jahre mit Vorliebe dem Studium des Yih-king zu widmen. Nur fünf Jahre hat er noch gelebt; im Jahre 478 stirbt er. Er ahnt sein Ende nahen und geht ihm mit tragischer Resignation entgegen. »Eines Morgens früh,« so lesen wir im Li-ki, »trat Confucius, die Hände auf dem Rücken und seinen Stab nach sich ziehend, gemächlichen Schrittes vor die Tür hinaus und sang:

,Der T'ai-shan[1]) stürzt ein,
Der Dachbalken bricht zusammen,
Der Weise welkt dahin!'

Darauf ging er wieder ins Haus zurück und setzte sich der Tür gegenüber nieder. Sein Schüler Tszĕ-kung hatte ihn gehört und sprach: ,Wenn der T'ai-shan einstürzt, zu wem soll ich dann emporblicken? Wenn der Dachbalken zusammenbricht und der Weise dahinwelkt, wen soll ich mir dann zum Vorbild nehmen? Ich fürchte, der Meister wird krank!' Mit diesen Worten betrat er eilig das Haus. Da sprach der Meister: ,Tsz'ĕ[2]), warum kommst du so spät? Die Herrscher der Hia-Dynastie[3]) liefsen den Toten über die östliche Treppe tragen, gleichsam, als befände er sich an den östlichen Stufen (wie der Hausherr, der seine Gäste empfängt); die Leute von Yin trugen den Toten zwischen den beiden Pfeilern hindurch, indem sie ihn als Hausherrn und Gast zugleich behandelten; die Leute von Chou trugen ihn über die westliche Treppe, indem sie ihn als Gast behandelten. Ich stamme von den Yin[4]) her. Vorige

---

[1]) Einer der fünf heiligen Berge Chinas, in der Nähe von Confucius' Heimat, in der Provinz Shan-tung gelegen.

[2]) Tsz'ĕ ist der Rufname des Tszĕ-kung.

[3]) Die Hia, Yin (oder Shang) und Chou sind die drei ersten Dynastien Chinas. Die Hia sollen angeblich von 2205 bis 1766, die Yin von 1766 bis 1122 v. Chr. regiert haben. Das Haus Chou, die langlebigste unter den Dynastien Chinas, regierte von 1122—255 v. Chr.

[4]) Seine Vorfahren sollen mit dem Hause Yin verwandt gewesen sein.

Nacht träumte mir, ich säſse zwischen zwei Pfeilern, mit dem Totenopfer vor mir. Es ersteht kein erleuchteter Fürst: wer im Reiche vermöchte in mir seinen Lehrer zu sehen? Ich fürchte, es geht ans Sterben‘. Damit begab er sich in sein Schlafgemach, lag sieben Tage krank danieder und verschied.«

Die Art, wie sich Confucius im öffentlichen und Privatleben, daheim und drauſsen zu geben pflegte, sein ganzes äuſseres Gebaren, tritt uns mit plastischer Anschaulichkeit in folgender Schilderung vor Augen, die im zehnten Kapitel des Lun-yü enthalten ist und wohl ohne Zweifel von einem seiner unmittelbaren Schüler herrührt. Sie trägt jedenfalls den Stempel der Echtheit an sich und ist für den Verfasser mindestens ebenso charakteristisch wie für den Meister selbst.

»In seinem Heimatsdorfe gab sich K‘ung-tszĕ einfältig, wie einer, der nicht zu reden vermag. Im Ahnentempel und bei Hofe redete er gewandt, aber stets vorsichtig. Wenn er bei Hofe war, sprach er mit Würdenträgern niederen Ranges frank und frei, mit solchen höheren Ranges offen und liebenswürdig. In Gegenwart des Fürsten bewegte er sich in kleinen Schritten und zeigte ein würdevolles Benehmen. Wenn ihn der Fürst beauftragte, einen Gast zu empfangen, veränderte sich sein Aussehen, er bewegte sich gemessenen Schrittes, er verneigte sich gegen die Umstehenden, bald die rechte, bald die linke Hand hebend und vorn und hinten sein Gewand in Ordnung haltend, und eilte dann wie auf Schwingen vorwärts. Sobald sich der Gast zurückgezogen hatte, versäumte er nicht, zu melden, daſs derselbe sich nicht mehr umblicke (damit der Fürst nach beendetem Empfange sich wieder zurückziehen konnte). Wenn er das Palasttor betrat, krümmte er seinen Körper, als könne er nicht hindurch; er blieb nicht in der Mitte des Torweges stehen, und wenn er hindurchging, berührte er nicht die Schwelle. Wenn er am Throne vorbeiging, veränderte sich sein Aussehen, seine Beine schienen zu zittern, und er schien nicht im stande, ein Wort hervorzubringen. Den Saum seines Gewandes emporhebend stieg er die Stufen zur Palasthalle hinauf, in gebückter Haltung, als ginge ihm der Atem aus. Sobald er beim Verlassen der Halle eine Stufe hinabgestiegen war, nahm er eine freiere Haltung und eine heitere Miene an; sobald er die letzte Stufe hinter sich hatte, eilte er vorwärts wie auf Schwingen und nahm seinen Platz in

würdevoller Haltung wieder ein. Wenn er das fürstliche Szepter trug, hielt er sich gebückt, gleich als wäre er der Last nicht gewachsen; er hielt es nicht höher, als wenn er die Hände zum Grufse heben, und nicht tiefer, als wenn er etwas darreichen wollte; dabei hatte er eine erregte Miene wie im Kampfe und hob die Füfse kaum, wie wenn er unsicher ginge. Galt es, ein Geschenk zu überreichen, so tat er es mit gelassenem Ausdruck. Bei Privataudienzen blickte er freudig drein.«

Nach einigen Details über seine Kleidung heifst es dann weiter:

»Was seine Nahrung anlangt, so verschmähte er es nicht, wenn der Reis gereinigt und das Fleisch feingeschnitten war. Feucht gewordenen und verdorbenen Reis, sowie faulen Fisch und verdorbenes Fleisch afs er nicht; was eine häfsliche Farbe hatte, afs er nicht; was einen üblen Geruch hatte, afs er nicht; was schlecht zubereitet war, afs er nicht; was nicht der Jahreszeit entsprach, afs er nicht; was nicht richtig zugeschnitten war, afs er nicht; was ohne die zugehörige Sauce war, afs er nicht. Selbst wenn viel Fleisch vorhanden war, durfte es den Reis an Menge nicht übertreffen. Nur für den Wein gab es kein Mafs, doch liefs er es nie bis zur Trunkenheit kommen. Gekauften Wein und Dörrfleisch vom Markte genofs er nicht (aus Furcht, dafs beides unrein und daher gesundheitsschädlich sein könnte, wie der Kommentator bemerkt). Wenn er afs, durfte der Ingwer nicht fehlen. Er afs nicht viel. Wenn er einem fürstlichen Ahnenopfer beigewohnt hatte, liefs er das ihm zugewiesene Fleisch nicht über Nacht liegen[1]). Das Fleisch von einem häuslichen Ahnenopfer liefs er nicht länger als drei Tage liegen, denn wenn man es länger als drei Tage liegen läfst, wird es ungeniefsbar. Während der Mahlzeiten redete er nicht; im Schlafgemach redete er nicht. Selbst wenn er nur groben Reis oder eine Gemüsesuppe afs, brachte er voll Ehrfurcht etwas davon als Opfer dar. Wenn die Matte nicht gerade lag, setzte er sich nicht darauf.«

Es liefsen sich noch so manche kleine Züge erwähnen, die zur Charakteristik des Confucius beitragen könnten, ohne jedoch dem

---

[1]) Nach beendeter Feier wurde das Opferfleisch unter die Teilnehmer verteilt.



Gesamtbilde etwas wesentlich Neues hinzuzufügen; die angeführten Beispiele dürften daher genügen. Der deutsche Leser wird sich bei der obigen Schilderung des Weisen wohl kaum eines Lächelns erwehren können und vielleicht unwillkürlich an das bekannte Wort des Jägers in »Wallensteins Lager« denken: »Wie er räuspert und wie er spuckt, das habt ihr ihm glücklich abgeguckt.« Man vergesse indessen nicht, daſs leeren Äuſserlichkeiten, wie sie hier mit ermüdender Ausführlichkeit registriert werden, in den Augen des Chinesen eine völlig andere und ungleich tiefere Bedeutung zukommt als bei uns. Die althergebrachten Formen sowohl religiöser wie auch profaner Natur sind mit minutiöser Sorgfalt kodifiziert worden und haben die Geltung bindender Vorschriften erlangt, die den ganzen öffentlichen und privaten Verkehr beherrschen, und denen jede, auch die geringfügigste Äuſserung des täglichen Lebens unterworfen ist. Ein Formverstoſs ist in China verhängnisvoll, — *c'est plus qu'un crime, c'est une faute,* wie der Franzose sagt. Confucius selbst hat, wie wir gesehen haben, zeitlebens dem Ritualwesen ein ganz besonderes Interesse zugewandt und wird dessen Vorschriften ohne Zweifel auch für seine Person mit peinlicher Gewissenhaftigkeit beobachtet haben. Daher ist jene Schilderung nicht etwa als eine Karikatur oder bewuſste Satire aufzufassen, sondern als ein von pietätvoller Hand getreu nach der Natur gezeichnetes Bild: es zeigt uns das chinesische Ideal eines Mannes von höchster Bildung und vollendeten Umgangsformen.

Uberblicken wir nun, was wir über die Person und das Leben des Confucius erfahren haben, so müssen wir uns fragen: wie konnte ein Mann seines Schlages zu einer geschichtlichen Bedeutung gelangen, die so ganz einzig in ihrer Art ist? China hat so manche hervorragendere Geister hervorgebracht als Confucius, — wie kommt es, daſs dennoch sein Ruhm sie alle überstrahlt hat?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst eine Vorstellung von der Zeit zu gewinnen suchen, in der Confucius lebte. Wir wissen, wie er stets bestrebt war, Einfluſs auf den Gang der Ereignisse zu erlangen, und können daraus ersehen, wie sein Wirken von den Bedürfnissen seiner Zeit ausging und wie dasselbe folglich in der Richtung, die es einschlug, von den Zuständen und Anschauungen jener Zeit abhängig sein muſste.

Als Confucius geboren wurde, befand sich das Reich bereits seit nahezu sechs Jahrhunderten unter der Herrschaft des Hauses Chou. Von alters her trug die Verfassung Chinas, soweit man nach den spärlichen und nur mit Vorsicht zu benutzenden Überlieferungen über die älteste Zeit urteilen kann, den Charakter einer Feudalmonarchie. Während jedoch früher die oberste Gewalt nicht nur dem Namen nach, sondern auch tatsächlich in den Händen des Reichsoberhauptes gelegen zu haben scheint, bezeichnet die Geschichte der Chou-Dynastie eine Periode stetig zunehmender Dezentralisierung. Das Prinzip, besondere Verdienste um den Staat durch erbliche Belehnung zu belohnen — ursprünglich aus dem Bestreben der jungen Dynastie hervorgegangen, ihre Blutsverwandten, sowie diejenigen, die ihr zur Herrschaft verholfen hatten, durch Bande der Freundschaft an sich zu ketten —, wurde allmählich zur Gepflogenheit und in solchem Maſse betätigt, daſs die Zahl der Vasallenstaaten schon zur Zeit des Confucius eine kaum übersehbare ist. Bestimmt, die Dynastie zu stärken, wird das Feudalprinzip vielmehr zu deren Ruin. Die oberste Gewalt im Reiche sinkt, je länger je mehr, zu einem bloſsen Scheinkönigtum herab, so daſs der Untergang der Monarchie nur noch als eine Frage der Zeit erscheint. Durch Bündnisse unter den Vasallenstaaten bilden sich neue Staatengruppen, und einzelne unter den mächtigsten Lehensfürsten bringen es sogar zeitweise zu einer Art Hegemonie im Reiche. Und dazu kommt noch, daſs sich derselbe Vorgang, den wir am ganzen Reiche im groſsen verfolgen, innerhalb der Teilstaaten im kleinen wiederholt. So sehen wir z. B., wie sich in dem winzigen Fürstentum Lu drei einfluſsreiche Familien in offener Fehde gegen den eigenen Landesfürsten erheben und diesen schlieſslich zwingen, sein Gebiet preiszugeben und im benachbarten Ts'i Schutz und Zuflucht zu suchen. Je mehr sich die Einzelstaaten in wachsender Selbständigkeit gegeneinander abschlossen, um so mehr muſste sich auch das einigende Band gemeinsamer Überlieferung und althergebrachter Sitten und Bräuche lockern. Mit dem politischen Verfall ging der sittliche Hand in Hand, und mit der staatlichen Einheit war auch die Einheit der Nation gefährdet.

So war der Schauplatz beschaffen, auf dem sich das Leben des Confucius abspielte. Die richtige Erkenntnis der politischen

und sittlichen Zustände und der feste Wille, den Schäden seiner Zeit abzuhelfen, diese beiden Momente sind Ausgangspunkt und Ziel seines ganzen Wirkens. Hatte sich ihm jene Erkenntnis von aufsen her mit unabweisbarer Notwendigkeit aufgedrängt, so entsprang die Wahl des Weges, der allein nach seiner Ansicht zum Heile führen konnte, dem innersten Kern seines Wesens, der ihm angeborenen Liebe zum Altertum. Schon früh lenkt ihn seine Vorliebe für das altehrwürdige Ritualwesen auf das Studium des Altertums. Indem er bemüht ist, die alten Bräuche, die bereits zu seiner Zeit teils zu leeren Formen erstarrt, teils gänzlich in Vergessenheit geraten waren und vielfach mifsverstanden wurden, durch historische Deutung ihres Sinnes dem Verständnis seiner Zeitgenossen näherzubringen, sieht er sich stets genötigt, die ältesten Überlieferungen zu Rate zu ziehen. In ihnen findet er das goldene Zeitalter, dessen Wiederkehr er herbeisehnt; die halbmythischen Kaiser Yao und Shun, sowie die glorreichen Begründer der Chou-Dynastie, — das sind die Herrscherideale, die er den Fürsten seiner Zeit als Vorbilder vor Augen führt. In der Rückkehr zur Vergangenheit mit ihrem kraftvollen patriarchalischen Regiment, mit ihren lauteren Sitten und sinnreichen Bräuchen sieht er die einzige Möglichkeit einer nationalen Wiedergeburt. In diesem Sinn sammelt er, was er an Aufzeichnungen über die alten Riten, an geschichtlichen Überlieferungen und Urkunden, an alten Liedern und Gesängen aufzufinden vermag; mit dieser Absicht trifft er auch die Auswahl der Texte, die bestimmt waren, in der Wertschätzung seiner Landsleute bis auf den heutigen Tag alle übrigen Erzeugnisse des heimischen Schrifttums an Ansehen und Bedeutung zu überragen. Nicht um sie als wertvolle Materialien für die Erforschung des vaterländischen Altertums ans Licht zu ziehen und der Nachwelt zu überliefern, sammelt und redigiert er jene alten Texte, sondern um in ihnen seinem Volke einen Spiegel hinzuhalten, in welchem es sein besseres Selbst erkennen soll. Nicht wissenschaftliche, sondern ethisch-pädagogische Gesichtspunkte also waren es, von denen er sich dabei leiten liefs. Das ist wichtig sowohl für die richtige Beurteilung der klassischen Litteratur der Chinesen als auch des Confucius selbst. In dieser kompilatorischen Tätigkeit liegt sein Hauptverdienst; seine eigenen Lehren, die ich hier zunächst übergehe, um sie im Abschnitte über das Lun-yü

eingehender zu behandeln, kommen daneben erst in zweiter Linie in Betracht: sie zeichnen sich weder durch Originalität noch durch besondere Tiefe des Gedankeninhalts aus. Confucius hat sich in bescheidener Selbsterkenntnis am treffendsten charakterisiert, indem er von sich sagte: »Ich bin ein Überlieferer, aber kein Schöpfer; ich glaube ans Altertum und liebe es.«

Aber wie hoch man die Bedeutung seiner kompilatorischen Tätigkeit auch schätzen mag, ohne die vielleicht jene unschätzbaren litterarischen Denkmäler der Nachwelt für immer verloren gegangen wären, sie allein hätte nimmermehr ausgereicht, um ihm die Stellung zu erringen, die er in der Geschichte der geistigen Entwicklung seines Volkes einzunehmen berufen war, wenn sie nicht von einer typischen Persönlichkeit getragen gewesen wäre, die ihr zum Siege verhalf. Confucius war jeder Zoll ein Chinese. Indem er das Chinesentum vorbildlich in seiner Person verkörperte, vermochte er sein Volk nach seinem Ebenbilde umzuschaffen. »Indem er nie über die Peripherie des spezifisch chinesischen Gesichtskreises hinausging, blieb er jedermann verständlich; indem er seine ethischen Ideale ausschliefslich der historischen Vergangenheit seines Volkes entlehnte, erschienen dieselben erreichbar, realisierbar. Durch seinen oft kleinlichen Ritualismus wurde eine gewisse ethische Disziplin wesentlich erleichtert, während die schwunglose Nüchternheit seines Wesens und die hausbackene Trivialität so mancher seiner Aussprüche der trägen Menge ein bequemes Vorbild boten. Lauter bezeichnend chinesische Züge, die ihren Träger weit mehr als Typus denn als Charakter erscheinen lassen.« [1])

Erfreute sich Confucius schon bei seinen Lebzeiten einer aufserordentlich grofsen Popularität, so stieg sein Ruhm nach seinem Tode mit jedem Jahrhundert. Bereits Tszĕ-kung, ein unmittelbarer Schüler des Weisen, sagt: »Solange Menschen leben, hat es keinen zweiten Confucius gegeben,« und Meng-tszĕ, der ungefähr ein Säkulum nach dem Tode des Confucius geboren wurde und jenen Ausspruch anführt, gibt seiner Ansicht über den Meister mit genau denselben Worten Ausdruck. Trotz seines Ansehens hat Confucius den ersehnten praktischen Erfolg

[1]) S. meinen Aufsatz: »Der Konfucianismus und das Chinesentum«, Deutsche Rundschau, 1900, Bd. CIII, S. 68.

seines ganzen Lebens und Wirkens nicht erzielt: die Ereignisse nahmen ihren Lauf, und das Reich ging unrettbar, wenn auch langsam, seinem Ruin entgegen. Was ihm, dem Romantiker, nicht gelingen konnte, das hat drei Jahrhunderte später, freilich mit ganz anderen Mitteln und in anderem Geiste, der gröfste Realpolitiker Chinas, der Kaiser Shi-hoang-ti aus der Ts'in-Dynastie vollbracht. Wurde somit Shi-hoang-ti zum politischen Einiger Chinas, so gebührt dem Confucius der nicht geringere Ruhm, der Schöpfer seiner nationalen Einheit zu sein. In der gemeinsamen Überlieferung, wie sie in den von Confucius gesammelten und redigierten Texten ihre endgültige Fassung erhielt, hat die nationale Zusammengehörigkeit, der politischen Zerrissenheit zum Trotz, ihren bleibenden Ausdruck gefunden.

Die Chou-Dynastie fristete noch während einer Dauer von 250 Jahren nach dem Tode des Confucius ein Scheindasein. Mittlerweile beginnt allmählich in dem Antagonismus der Teilstaaten das Fürstentum Ts'in in den Vordergrund zu treten, bis es ihm schliefslich gelingt, seiner Nebenbuhler Herr zu werden. Im Jahre 221 v. Chr. vereinigt der Kaiser Shi-hoang-ti das Reich endgültig unter seinem Szepter, und das Haus Chou hat nach neunhundertjährigem Bestande ein unrühmliches Ende gefunden. Der Ts'in-Dynastie war zwar nur eine kurze Dauer beschieden, aber dennoch bezeichnet sie einen Wendepunkt in der Geschichte Chinas. Die an Stelle der bisherigen Feudalmonarchie durch Shi-hoang-ti begründete zentralisierte Monarchie ist, von vorübergehenden Spaltungen und Wirren abgesehen, bis auf die Gegenwart die herrschende Form der chinesischen Staatsverfassung geblieben. Aber das Mittel, wodurch er die politische Einheit des Reiches dauernd sichern will, sieht jener gewaltige Monarch nicht, wie Confucius, in der Wiedererweckung des Altertums, sondern in dessen Vernichtung. Auf den Antrag seines ersten Ministers, Li Szĕ, erläfst der Kaiser ein Edikt, nach welchem sämtliche amtlichen Geschichtswerke mit alleiniger Ausnahme derjenigen, die die Geschichte von Ts'in behandeln, den Flammen überliefert werden sollen. Alle Personen, die sich im Besitze des Shi-king oder Shu-king befinden, werden angewiesen, dieselben an die Behörden auszuliefern, damit diese sie durch Feuer vernichten. Nur den Mitgliedern des Gelehrtenkollegiums wird das Recht zugestanden, jene Bücher zu behalten;

Zuwiderhandelnde unterliegen der Todesstrafe. Verschont bleiben einzig und allein Schriften, welche Medizin, Wahrsagekunst, Ackerbau oder Baumzucht zum Gegenstande haben.

Im Jahre 213 v. Chr. fand die berüchtigte Bücherverbrennung statt. Diese Katastrophe kann in doppeltem Sinne als ein Markstein in der Geschichte der chinesischen Litteratur betrachtet werden, denn während einerseits durch sie das alte Schrifttum dem Untergange geweiht wird, mufste doch anderseits eben dadurch die allgemeine Aufmerksamkeit in weit stärkerem Grade, als es bis dahin der Fall gewesen, auf dasselbe gelenkt werden. Zugleich aber — und auch das ist wichtig — zeigt jene barbarische Mafsregel mit eindringlicher Deutlichkeit, dafs der Name des Confucius schon damals als eine Macht empfunden wurde; war doch die Tradition, gegen die der Vernichtungskampf geführt wurde, der Hauptsache nach sein Werk. Daher darf es auch nicht wundernehmen, wenn die Flammen des Bücherbrandes, statt den Confucius aus dem Gedächtnis seines Volkes zu vertilgen, vielmehr seine Gestalt mit der Aureole des Märtyrers umgeben haben.

Gewifs sind durch jenen unheilvollen Gewaltakt litterarische Denkmäler von unschätzbarem Werte zu Grunde gegangen, und so manches von dem, was durch List oder Zufall vor dem Untergange gerettet worden, mag sechs Jahre später beim Brande von Hien-yang, der Residenzstadt des Shi-hoang-ti, vernichtet worden sein. Aber zum Glück nahm der Gang der Ereignisse eine Wendung, die es nicht zum Äufsersten kommen liefs. Schon im Jahre 202 v. Chr. wurde der kurzen Herrschaft der Ts'in ein jähes Ende bereitet, und unter der Han-Dynastie beginnt nun ein Zeitalter der Restauration. Hunderte von Händen regen sich, um die etwa noch vorhandenen Schätze aus Schutt und Trümmern ans Licht zu ziehen. Obwohl angesichts der überaus grofsen technischen Schwierigkeiten, mit denen, wie schon erwähnt, in damaliger Zeit das Niederschreiben von Texten verbunden war, die Zahl der ursprünglich vorhanden gewesenen Handschriften nur eine verhältnismäfsig geringe gewesen sein kann, so läfst sich doch der Ansicht derer, die da meinen, dafs solche überhaupt nur in Staatsarchiven vertreten sein konnten, um so weniger beipflichten, als uns der Wortlaut des kaiserlichen Ediktes über die Bücherverbrennung eines Besseren belehrt. Aus

der Verfügung, dafs alle Personen, mit Ausnahme der Mitglieder des Gelehrtenkollegiums, die sich im Besitze des Shi-king und Shu-king befanden, diese an die Behörden ausliefern sollten, geht mit unwiderleglicher Klarheit hervor, dafs sich zum mindesten die beiden genannten Texte auch im Besitze von Privatpersonen befunden haben müssen. Da ferner den Mitgliedern des Gelehrtenkollegiums, deren zur Zeit des Shi-hoang-ti siebzig erwähnt werden, der Besitz des Shi-king und Shu-king ausdrücklich gestattet war, so ist wohl kaum anzunehmen, dafs der ganze ursprüngliche Bestand der auf den Index gesetzten Texte der Bücherverbrennung und dem darauffolgenden Brande von Hien-yang zum Opfer gefallen sei. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die Bemühungen, zu retten, was noch zu retten war, nicht erfolglos blieben. Ganze Generationen von Gelehrten widmeten sich mit rastlosem Eifer der Sammlung, Sichtung, Entzifferung[1]), Erklärung und Herausgabe der wieder aufgefundenen alten Texte. Anderseits aber darf man wohl auch ohne weiteres annehmen, dafs gerade in einer solchen Zeit allgemeiner Begeisterung für die Wiederbelebung des alten Schrifttums jede neu entdeckte schriftliche Urkunde aus alter Zeit mit Gold aufgewogen wurde, und dafs die Aussicht auf reichen Gewinn leicht genug zu Fälschungen verleiten konnte. In der Tat waren denn auch, wie wir wissen, in jener denkwürdigen Renaissanceperiode Chinas Fälschungen grofsen Stils an der Tagesordnung, und der wissenschaftlichen Textkritik liegt hier noch ein weites Feld offen, auf dem es gilt, die Spreu von dem Weizen zu sondern. Zum Glück bestand jedoch, wenigstens soweit das Shi-king und das Shu-king in Betracht kommen, neben der schriftlichen auch eine mündliche Überlieferung, deren Bedeutung für die Entzifferung der alten Handschriften nicht zu unterschätzen ist. Einzelne zweifelhafte Stellen und Interpolationen abgerechnet, darf die Echtheit jener alten Texte in der Gestalt, wie sie uns vorliegen, als erwiesen betrachtet werden.

---

[1]) Durch die von Li Szĕ erfundene neue Form der Schriftzeichen war die alte Schrift mittlerweile aufser Gebrauch gekommen und in Vergessenheit geraten, so dafs die Entzifferung der alten Handschriften bereits ein eingehendes paläographisches Studium erforderte.

Einmal dem drohenden Untergange entrissen und wiedergewonnen, werden die Texte, die wir hier unter dem Namen der klassischen Litteratur der Chinesen zusammenfassen, seither als das Palladium der Nation mit einer an religiöse Verehrung grenzenden Pietät gehütet und bewahrt. Sie bilden fortan die Grundlage der gesamten Volkserziehung, nach der intellektuellen wie nach der ethischen Seite hin, sie gelten als die Summe und der Inhalt alles Wissens und dienen zugleich als Norm für das sittliche Verhalten. Und selbstverständlich hält mit dem Kultus der klassischen Texte der des Confucius gleichen Schritt. Schon längst werden ihm nahezu göttliche Ehren erwiesen. Bereits im Jahre 194 v. Chr. sucht der erste Kaiser der Han-Dynastie sein Grab auf und opfert daselbst einen Ochsen. Im Jahr 57 n. Chr. wird durch kaiserlichen Erlafs angeordnet, dafs in den Schulen des Reiches dem Confucius Opfer dargebracht werden sollen, und im 7. Jahrhundert werden ihm sogar besondere Tempel errichtet. Zweimal im Jahre, im Frühling und im Herbst, werden ihm im ganzen Reiche feierliche Opfer dargebracht. Der Kaiser selbst nimmt an dieser Huldigung teil, indem er sich vor der Tafel, die auf dem Altar steht und mit dem posthumen Ehrentitel des Weisen versehen ist, auf sein Antlitz niederwirft und dabei je dreimal mit der Stirn den Boden berührt. Gegenwärtig soll sich die Zahl der dem Confucius geweihten Tempel auf nahezu 1600 und die Zahl der ihm alljährlich dargebrachten Opfertiere auf ungefähr 17 000 belaufen.

Die Schriftwerke, aus denen sich die klassische Litteratur der Chinesen zusammensetzt, zerfallen in zwei gesonderte Gruppen: die Wu-king oder »fünf King« und die Szĕ-shu oder »vier Shu«. Das Wort *king* bedeutet ursprünglich den Aufzug oder Zettel eines Gewebes, sodann Richtschnur, Kanon und endlich, im übertragenen Sinne, jedes Buch, das als Regel oder Kanon zu gelten hat (wie denn auch z. B. die buddhistischen Sûtras im Chinesischen mit dem Namen *king* bezeichnet werden), mithin so viel wie »kanonisches Buch«. Die Bedeutung des Wortes *shu* erhellt am besten aus der Zusammensetzung des Schriftzeichens, durch das es wiedergegeben wird. Dasselbe ist nämlich aus zwei ideographischen Bestandteilen gebildet, deren jeder auch als selbständiges Schriftzeichen vorkommt. Der obere Teil des Zeichens stellt eine Hand dar, die einen Schreibstift hält, und

bedeutet als selbständiges Wortzeichen »Schreibpinsel«; der untere Teil hingegen zeigt das Bild eines geöffneten Mundes und bedeutet »sprechen«. Aus der Kombination dieser beiden Elemente ergibt sich von selbst die Bedeutung: »Gesprochenes niederschreiben«, als Substantivum: »Niederschrift«, »schriftliche Urkunde« oder »Buch« im allgemeinen. In dem gegebenen Falle soll der Titel Szĕ-shu, »die vier Bücher«, die Bücher bezeichnen, die sich mit den Lehren von vier Philosophen befassen. Im Gegensatz zu den Wu-king oder fünf kanonischen Büchern wird der Titel Szĕ-shu durch »die vier klassischen Bücher« wiedergegeben. Zu den fünf King gehören das Yih-king oder kanonische Buch der Wandlungen, das Shu-king oder kanonische Buch der Urkunden, das Shi-king oder kanonische Buch der Lieder, sowie das Li-ki, d. h. die Aufzeichnungen über die Riten und die unter dem Namen Ch'un-ts'iu, »Frühling und Herbst«, bekannte Chronik des Fürstentums Lu. Als die ältesten Denkmäler des chinesischen Schrifttums stehen sie, zumal die drei ersten, in besonders hohem Ansehen und können gewissermaſsen als die im engeren Sinne klassische Litteratur bezeichnet werden, während die Szĕ-shu sowohl inhaltlich wie auch sprachlich dem Verständnis der groſsen Menge leichter zugänglich sind und sich aus diesem Grunde wohl einer noch gröſseren Volkstümlichkeit erfreuen. Die vier klassischen Bücher umfassen: 1. das Lun-yü, die Unterredungen; 2. das Ta-hioh, die groſse Lehre; 3. das Chung-yung, das Innehalten der Mitte und 4. das Buch Meng-tszĕ.

Die Einteilung in diese beiden Gruppen ist jetzt in China allgemein angenommen; es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daſs sie verhältnismäſsig jüngeren Datums ist und vielleicht erst aus der Zeit der Sung-Dynastie (960—1127 n. Chr.) herrührt. Ursprünglich ist nur von fünf King die Rede, deren Zahl später auf neun steigt, indem einerseits das Chou-li, die Riten der Chou, und das I-li, die Sitten und Bräuche, hinzukommen und anderseits das Ch'un-ts'iu in drei verschiedenen Ausgaben, mit den erläuternden Texten der drei Kommentatoren Tso K'iu-ming, Kung-yang Kao und Kuh Liang-ch'ih, aufgenommen wird. Zu Anfang des 7. Jahrhunderts n. Chr. erscheint sogar eine Ausgabe der klassischen Texte, die nicht

weniger als dreizehn King oder kanonische Bücher umfaſst, nämlich auſser den neun genannten noch das Erh-ya, eine Sammlung von nach Bedeutungskategorien geordneten Worterklärungen, ferner das Hiao-king oder kanonische Buch von der Kindesliebe und den Meng-tszĕ. Heutzutage ist jedoch, wie gesagt, die Einteilung in fünf kanonische und vier klassische Bücher die in China selbst herrschende und soll daher auch der nunmehr folgenden Darstellung zu Grunde gelegt werden. Dem Inhalte wie der Zeit nach gehen die Texte dieser beiden Abteilungen sehr weit auseinander, und das einigende Band, durch welches sie zusammengefaſst werden, ist einzig das — sei es unmittelbare, sei es mittelbare — Verhältnis, in welchem sie zu Confucius stehen, indem sie sich um ihn als ihren Mittelpunkt gruppieren.

II. Die Wu-king oder fünf kanonischen Bücher.

1. Das Yih-king oder kanonische Buch der Wandlungen[1]).

In dem kaiserlichen Edikte, die Bücherverbrennung betreffend, waren, wie wir gesehen haben, diejenigen Schriftwerke, welche Medizin, Wahrsagekunst, Ackerbau und Baumzucht zum Gegenstande hatten, von der Vernichtung ausgeschlossen. Das Yih-king gehört der an zweiter Stelle genannten Kategorie an; wir dürfen daher mit Sicherheit annehmen, daſs uns zum mindesten dieser Text völlig unbeschädigt in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben ist. Sowohl durch sein Schicksal also, wie auch seinem Inhalte nach nimmt es eine Sonderstellung unter den kanonischen und klassischen Büchern ein. Daſs das Yih-king eins der ältesten Denkmäler des chinesischen Schrifttums ist, unterliegt keinem Zweifel, und ebensowenig kann ihm der Vorzug, wenn es ein solcher ist, abgesprochen werden, daſs es das dunkelste und am schwersten verständliche Produkt der

[1]) The sacred books of China. The texts of Confucianism, translated by James Legge. Part II, The Yî king [The sacred books of the East, translated by various oriental scholars, and edited by F. Max Müller, vol. XVI.]. Oxford 1882.

Le Yi-king, traduit d'après les interprêtes chinois avec la version mandchoue par C. de Harlez. Paris 1897.

gesamten chinesischen Litteratur ist. Aber so interessant es auch unstreitig als das älteste Handbuch der Wahrsagekunst vom kulturgeschichtlichen Standpunkte ist, kann es doch nur einen geringen litterarischen Wert beanspruchen. Es dürfte daher wohl genügen, dem Leser einen allgemeinen Begriff vom Charakter des Buches zu geben, ohne mehr als eben nötig auf seinen abstrusen Inhalt einzugehen.

Den Grundtext des seltsamen Buches bilden, wenn in einem solchen Falle überhaupt von einem »Texte« die Rede sein kann, 64 Hexagramme, deren jedes aus sechs teils ganzen, teils gebrochenen Linien besteht, wie z. B. ䷀, ䷁, ䷊, ䷋ u. s. w. Die Hexagramme ihrerseits gehen wiederum auf folgende acht Trigramme, die sogenannten acht Kua, zurück, deren mögliche Kombinationen sie darstellen:

1. ☰ *k'ien,* Himmel.
2. ☱ *tui,* Wasser, und zwar im Sinne einer gröſseren Ansammlung von Wasser, wie etwa in Seen, Teichen etc.
3. ☲ *li,* Feuer; Sonne; Blitz.
4. ☳ *chen,* Donner.
5. ☴ *sun,* Wind; Holz.
6. ☵ *k'an,* Wasser, sowohl im Sinne flieſsender Gewässer, wie Ströme, Bäche, als auch atmosphärischer Niederschläge, wie Wolken, Regen; ferner: Mond.
7. ☶ *ken,* Berge und Hügel.
8. ☷ *k'un,* Erde.

Indem jedes der acht Trigramme mit jedem der übrigen zusammengesetzt wird, ergeben sich daraus die erwähnten 64 Hexagramme.

Die Entstehung dieser Tri- und Hexagramme verliert sich gänzlich im Dunkel der Vorgeschichte. Die landläufige Überlieferung führt sie zwar auf den mythischen Kaiser Fuh-hi zurück; da dieser jedoch selbst der Fabel, nicht der Geschichte angehört, so entbehrt auch jene Überlieferung der historischen Grundlage. Was nun die ganzen und gebrochenen Linien anlangt, so sind sie ein bildlicher Ausdruck des uralten naturphilosophischen Dualismus, der alles Bestehende aus dem Zusammenwirken zweier einander entgegengesetzter kosmischer Urkräfte

herleitet. Die ganzen Linien stellen nämlich das Yang, das lichte, männliche, zeugende, die gebrochenen Linien das Yin, das dunkle, weibliche, empfangende Prinzip dar. Und da ferner dem Yang die ungeraden, dem Yin die geraden Zahlen entsprechen, so spielt bei der Anordnung der Linien sowie bei der Deutung des ganzen Hexagrammes konsequenterweise auch die Zahlensymbolik eine bedeutsame Rolle. Steht beispielsweise in einem Hexagramme eine gerade Linie an erster, dritter oder fünfter, eine gebrochene an zweiter, vierter oder sechster Stelle, so ist das als günstig anzusehen, weil jede der beiden Linien den ihrem Wesen entsprechenden Platz einnimmt, während im entgegengesetzten Falle eine unheilvolle Bedeutung zu befürchten ist. In jedem Hexagramme stehen die erste und vierte, zweite und fünfte, dritte und sechste Linie in korrespondierendem Verhältnisse zueinander; von besonders schwerwiegendem Einflusse sind jedoch die Mittellinien der beiden Trigramme, mithin die zweite und fünfte in jedem Hexagramme.

Nach dem in China herrschenden Glauben hat Wen-wang, der Vater des Begründers der Chou-Dynastie, der weise Held, von dem die alten Urkunden und Lieder so manches singen und sagen, dessen historische Persönlichkeit wir jedoch nur in schattenhaften Umrissen zu erkennen vermögen, die 64 Hexagramme in der uns vorliegenden Reihenfolge geordnet und jedes derselben mit einer Bezeichnung versehen, die seiner allgemeinen Bedeutung entspricht. Ihm wird auch der Kommentar zugeschrieben, der jedem Hexagramm beigegeben ist und dessen Bedeutung mit wenigen Worten und meist in recht dunkler Weise präzisiert. Wen-wangs Sohn Tan, der jüngere Bruder des nachmaligen ruhmreichen ersten Herrschers der Chou-Dynastie, Wu-wang, soll, als er noch »Fürst von Chou«, Chou-kung, war, den auf den soeben genannten folgenden Kommentar verfaſst haben, der sich mit der Deutung der einzelnen Linien, der Hexagramme, befaſst. Diese beiden Kommentare bilden, in Verbindung mit den 64 Hexagrammen, den eigentlichen Text des Yih-king. Dazu kommen dann noch sieben ergänzende Kommentare, die sämtlich, aber durchaus mit Unrecht, dem Confucius zugeschrieben werden. Sie verraten gröſstenteils einen viel späteren Ursprung.

Als ein Beispiel für die Art, wie zunächst das ganze Hexagramm und dann die einzelnen Linien gedeutet und miteinander

3*

in Zusammenhang gebracht werden, greife ich das zwanzigste Hexagramm: heraus. Die obere Hälfte desselben zeigt das Trigramm *sun*, Wind oder Holz, die untere Hälfte das Trigramm *k'un*, Erde. Wen-wang bezeichnet das Hexagramm mit dem Worte *kuan*, Anblick (sowohl im Sinne des Anblickens als auch des Angeblickten) und erläutert es durch die Worte: »Die Hände (sc. des Opfernden) sind gewaschen, aber das Opfer ist noch nicht dargebracht.« An diesen Kommentar, der an Dunkelheit wenig zu wünschen übrig läſst, schlieſsen sich nun folgende Erläuterungen des Chou-kung zu den einzelnen Linien, wobei zu bemerken ist, daſs die unterste Linie als erste, die oberste als letzte gilt:

Erste Linie: Der Anblick eines Knaben: für den gemeinen Mann kein Tadel, für den Edlen schimpflich.

Zweite Linie: Der Blick durch die Tür: gereicht dem rechten Verhalten des Weibes zum Vorteil.

Dritte Linie: Aufs eigene Leben blicken: vorgehen und sich zurückziehen.

Vierte Linie: Auf des Reiches Glanz blicken: es ist vorteilhaft, vom Könige als Gast behandelt zu werden.

Fünfte Linie: Aufs eigene Leben blickend ist der Edle ohne Fehl.

Sechste Linie: Wer auf des Edlen Leben blickt, ist ohne Fehl.

Dazu gibt der zweite der zu ergänzenden Kommentare dann noch folgende Deutung des Hexagramms: »Der Wind fährt über die Erde hin (nämlich das Trigramm »Wind« über dem Trigramm »Erde«). Indem die früheren Könige ihre Gebiete prüften und ihr Volk betrachteten[1]), führten sie Belehrung ein.«

Welche von den verschiedenen Methoden der Divination beim Befragen des Loses an der Hand des Yih-king angewendet wurde, wissen wir nicht. Möglicherweise bediente man sich dabei der Stäbchen, die aus den Stengeln der Schafgarbe geschnitten wurden, — ein Verfahren, das im alten China sehr gebräuchlich war. Es ist in solchem Falle nicht unwahrscheinlich, daſs wir in den ganzen und gebrochenen Linien Nachbildungen jener Stäbchen zu sehen haben. Wie dem auch sei, — so viel läſst sich

---

[1]) Das Betrachten spielt auf die Bedeutung des Anblickens, die dem Hexagramme beigelegt ist, an.

aus den geschichtlich überlieferten Beispielen ersehen, dafs bei der Befragung des Loses immer zwei Hexagramme gezogen wurden, wobei jedoch nur eine Linie mafsgebend war. So lesen wir z. B. im Tso-chuan unter dem 22. Regierungsjahre des Fürsten Chuang von Lu (671 v. Chr.) dafs der Fürst Li von Ch'en einen Astrologen beauftragt, für seinen neugeborenen Sohn unter Anwendung von Schafgarbenstengeln das Los zu befragen. Der Astrolog zieht aufser einem anderen das oben erwähnte Hexagramm *kuan* und verheifst dann auf Grund des auf die vierte Linie bezüglichen Orakelspruches dem jungen Prinzen eine glänzende Laufbahn.

In der Geistesgeschichte Chinas hat das Yih-king eine bedeutsame Rolle gespielt, und eine bändereiche Litteratur ist allein dem Studium dieses rätselhaften Buches gewidmet [1]). Trotz seiner krausen Unverständlichkeit, oder vielleicht gerade infolge derselben, hat es mehr als irgend ein anderes Erzeugnis der chinesischen Litteratur das philosophische Denken angeregt. Schon Confucius scheint eine sehr hohe Meinung vom Yih-king gehabt zu haben [2]), ohne dafs sich jedoch ein Einflufs desselben auf seine Denk- und Anschauungsweise nachweisen liefse; namentlich aber sind es die Vertreter der späteren Naturphilosophie des elften und zwölften Jahrhunderts, die das Yih-king zum Ausgangspunkte ihrer metaphysischen Spekulationen machen.

2. Das Shu-king oder kanonische Buch der Urkunden [3]).

Da das Shu-king zu den auf den Index gesetzten Büchern gehörte, mithin der Vernichtung preisgegeben war, so ist zunächst

---

[1]) In dem 120 Bände umfassenden Kataloge der kaiserlichen Bibliothek, *k'in-ting szĕ k'u ts'üan shu tsung-muh,* der im Jahre 1790 herausgegeben wurde, sind nicht weniger als 336 Werke aufgezählt, die sich ausschliefslich mit dem Studium des Yih-king befassen.

[2]) Nach Lun-yü VII, 16 soll Confucius gesagt haben: »Wenn mir noch einige Lebensjahre hinzugefügt würden, wollte ich deren fünfzig auf das Studium des Yih-king verwenden; dann könnte ich wohl von grofsen Fehlern frei sein.«

[3]) Das Shu-king, Shi-king, Chun-ts'in (mit dem Tso-chuan) sowie die Szĕ-shu sind von James Legge, der lange Jahre als Mitglied der London Missionary Society in China gewirkt hat und vor wenigen Jahren als Professor in Oxford gestorben ist, im Urtext mit

die Frage nach der Echtheit des uns unter diesem Namen überlieferten Textes zu beantworten. Ohne mehr als nötig auf die Einzelheiten der textkritischen Untersuchung einzugehen, will ich mich darauf beschränken, den Leser über das Ergebnis der bisherigen Forschungen auf diesem Gebiete kurz zu orientieren.

Nach einer weitverbreiteten Überlieferung soll das Shu-king in der ursprünglichen Redaktion des Confucius aus hundert Kapiteln bestanden haben. Falls diese Angabe auf Wahrheit beruht, was jedoch sehr zweifelhaft ist, so hätten wir den Verlust von 42 Kapiteln zu beklagen, da das Shu-king in seiner gegenwärtigen Fassung deren nur 58 enthält. Wie dem aber auch sei, wir haben es einzig und allein mit den 58 Kapiteln zu tun, die erhalten geblieben sind, und stehen somit vor der Frage, ob wenigstens diese als echt anzusehen sind.

Szĕ-ma Ts'ien, der Verfasser der ersten Geschichte des chinesischen Reiches, der vermutlich um das Jahr 86 v. Chr. gestorben ist, berichtet, daſs das Shu-king durch einen Mann namens Fuh Sheng, der zur Zeit des Shi-hoang-ti dem Gelehrtenkollegium angehört hatte, unter der Regierung des Kaisers Hiao-wen (179—157 v. Chr.) zuerst wieder ans Licht gebracht worden sei; doch sei es nur ein Bruchstück gewesen, das 29 Kapitel in 33 Abschnitten enthielt. Da dieser Text in der durch Li Szĕ eingeführten neuen Schriftform niedergeschrieben war, wird er als der »neue« Text bezeichnet. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. lieſs der König Kung von Lu das Haus des Confucius niederreiſsen, um seinen Palast zu erweitern, und bei dieser Gelegenheit fand man auſser dem Lun-yü, Li-ki und Hiao-king auch eine zweite Handschrift des Shu-king und zwar in der älteren Schriftform.

---

englischer Übersetzung, ausführlichem Kommentar und Spezialglossaren herausgegeben worden unter dem Titel: The Chinese Classics; with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes. 7 Bde. Hongkong and London 1861—72. Die beiden ersten Bände dieses grundlegenden Werkes sind seitdem in zweiter Auflage erschienen. Derselbe Verfasser hat auſserdem als 3. Band der von F. Max Müller herausgegebenen Sacred Books of the East unter dem Titel: The Sacred Books of China; the texts of Confucianism, transl., by J. Legge Pt. I. The Shû-king, the religious portions of the Shih-king, the Hsiâo-king. Oxford 1879 eine vollständige Übersetzung des Shu-king erscheinen lassen.

Dies ist der sog. »alte« Text. K'ung An-kuoh, ein Nachkomme des Confucius, machte sich an die Untersuchung des kostbaren Fundes und kam dabei zu dem Resultate, dafs das neuentdeckte Exemplar aufser den 29 resp. 33 bereits durch Fuh Sheng bekannt gewordenen Kapiteln noch 16 weitere Kapitel in 25 Abschnitten enthielt, so dafs mithin die Gesamtzahl der Abschnitte den 58 Kapiteln des traditionellen Shu-king zu entsprechen schien.

Nun entstand aber wiederum eine neue Schwierigkeit. Während nämlich die von Fu Sheng aufgefundenen 33 Abschnitte sich mit den entsprechenden des K'ung An-kuoh decken, stimmen die neu hinzugekommenen Texte in der uns vorliegenden Fassung des Shu-king keineswegs mit dem überlieferten alten Verzeichnisse derselben überein. Aus dieser Divergenz haben chinesische Kritiker den Schlufs gezogen, dafs die 25 Kapitel, die jetzt als Bestandteil des Shu-king, wie wir es kennen, dem K'ung An-kuoh zugeschrieben werden, eine Fälschung seien. Der ursprüngliche, echte Text sei, so nehmen sie an, bei einem Palastbrande im Jahre 311 n. Chr. zu Grunde gegangen. Zu dieser Annahme scheint indessen ein absolut zwingender Grund nicht vorzuliegen. Szĕ-ma Ts'ien hat den echten Text des K'ung An-kuoh gekannt; aber während er den 33 Kapiteln, die den Ausgaben des Fuh Sheng und des K'ung An-kuoh gemeinsam sind, zahlreiche Zitate entlehnt (und zwar, wo er Abweichungen zwischen den beiden Texten findet, mit Vorliebe nach der Lesart des sog. »neuen« Textes Fuh Shengs), führt er nur ein einziges Zitat aus einem der neu hinzugekommenen 25 Kapitel an, aus dem zugleich hervorgeht, dafs der von ihm benutzte Text ein anderer war als der, den wir kennen. Chavannes ist daher wohl mit Recht der Ansicht, dafs man, ohne durchaus eine bewufste Fälschung annehmen zu müssen, vermuten kann, dafs K'ung An-kuoh jene neu hinzugefügten Kapitel aus Fragmenten, die er vorfand (und die nachweislich vorhanden waren), rekonstruiert habe[1]).

[1]) Die Frage nach der Echtheit des Shu-king und die Geschichte des Textes ist neuerdings von Edouard Chavannes in eingehender und mustergültiger Weise behandelt worden, siehe Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien I, p. CXIII—CXXXVI. Auf seiner Untersuchung fufst die obige Darstellung.



Ist diese Annahme richtig, so würde es auch begreiflich erscheinen, warum Szĕ-ma Ts'ien die neuen Abschnitte des K'ung An-kuoh nur ungern und mit gröfster Vorsicht benutzte, und ihr Verlust liefse sich demnach verschmerzen. Als unzweifelhaft echt — dies ist das Ergebnis der Untersuchung — sind also nur die 29 resp. 33 Kapitel des Shu-king anzusehen, deren Erhaltung wir dem Fuh Sheng verdanken.

Wenn das Shu-king bisweilen als das Buch der Annalen oder geschichtlichen Aufzeichnungen bezeichnet wird, so ist eine solche Wiedergabe des Titels falsch, weil sie mehr hineinlegt, als in demselben enthalten ist, und obendrein irreführend, weil sie etwas ganz anderes erwarten läfst, als das Buch bietet; denn obwohl eine Geschichtsquelle ersten Ranges, ist es doch nichts weniger als ein Geschichtswerk im eigentlichen Sinne. In der Tat bedeutet Shu-king nicht mehr und nicht weniger als »kanonisches Buch der Urkunden«, wobei das Wort »Urkunden« in dem ganz allgemeinen Sinn von schriftlichen Aufzeichnungen überhaupt zu verstehen ist. Diese Urkunden nun, die von den ältesten Zeiten bis auf das siebente Jahrhundert v. Chr. herabreichen, mithin, wenn man die landläufige Chronologie gelten lassen will, einen Zeitraum von anderhalb Jahrtausenden umfassen, enthalten zum weitaus gröfsten Teile Reden, Erlasse und Ermahnungen, die teils den Herrschern selbst, teils hervorragenden Staatsmännern und Grofswürdenträgern in den Mund gelegt werden. Nur wenige Teile des Shu-king weichen hiervon ab. Zu diesen gehören vor allem das Yü-kung, »die Tributrolle des Yü«, das Angaben über die Topographie, Bodenbeschaffenheit und Administration des Reiches zur Zeit des halbmythischen Kaisers Yü enthält. Die wissenschaftliche Bedeutung dieses Abschnittes als der ältesten Quelle unserer Kenntnis der oro- und hydrographischen Verhältnisse des damaligen China ist zuerst von F. von Richthofen[1]) in eingehender Weise gewürdigt und zu Ehren gebracht worden. Ganz anderer Art ist wiederum das Kapitel Hung-fan, »die grofse Regel«, ein Traktat, der sich in seltsam schematischer Weise mit ethischen, politischen und philosophischen Fragen befafst, während das Kapitel Lü-hing, »die Strafen des Fürsten von Lü«, einen interessanten

---

[1]) von Richthofen, China I, S. 277—364.

Einblick in das chinesische Strafrecht während des zehnten Jahrhunderts v. Chr. gewährt. Abgesehen von diesen wenigen Ausnahmen sind die übrigen Teile des Shu-king durchweg von der oben gekennzeichneten Art. Doch ist der Charakter des Buches mit dem Gesagten nur nach der Seite des Inhalts erschöpft, wohingegen seine formale Eigenart unberücksichtigt blieb. Die letztere ist aber von nicht geringerer Bedeutung für die Beurteilung seiner litterarischen Stellung und bisher leider nicht gebührend gewürdigt worden. Überhaupt pflegt man das Shu-king viel zu einseitig im Sinne einer Sammlung archivalischer Urkunden und Überlieferungen aufzufassen, während man in ihm meiner Ansicht nach in erster Linie ein dichterisches Erzeugnis erblicken sollte. Bevor ich jedoch auf diesen Punkt näher eingehe, möchte ich zunächst ein paar Beispiele vorausschicken, die, aufs Geratewohl herausgegriffen, den im Grunde poetischen Charakter des Buches deutlich erkennen lassen.

Der bereits hochbetagte Kaiser Yao (er regierte angeblich von 2357 bis 2255 v. Chr.) fühlt, dafs seine Kraft nicht mehr ausreicht, um die Bürde der Regierung allein zu tragen, und fordert daher seine Ratgeber auf, ihm einen geeigneten Mitregenten vorzuschlagen. Dieser Hergang wird nun in folgender Weise erzählt:

Der Kaiser sprach; »Heda, ihr Vorsteher der vier Berge [1])! Ich habe den Thron siebzig Jahre lang innegehabt. Ihr vermögt das Mandat des Himmels auszuführen: folget mir auf dem Throne!« — Die Vorsteher der Berge sprachen: »Von geringer Tugend, würden wir den kaiserlichen Thron verunehren.« — Er sprach: »Bringet ans Licht einen Erleuchteten; ob er auch niedrig und von geringer Herkunft sei, hebet ihn empor.« — Die Schar sprach zum Kaiser: »Es gibt einen ledigen Mann im niederen Voke, der heifst Yü Shun.» — Der Kaiser sprach: »Wohl, ich habe von ihm vernommen. Wie ist er beschaffen?« — Die Vorsteher der Berge sprachen: »Er ist der Sohn eines Blinden. Sein Vater war unwissend, seine Mutter arglistig, [sein jüngerer Bruder] Siang hochmütig; er hat es vermocht, sie durch

[1]) Unter den Vorstehern der vier Berge sind vermutlich Würdenträger zu verstehen, denen die Aufsicht über die den vier Himmelsgegenden entsprechenden Teile des Reiches übertragen war.



seine kindliche Liebe zur Eintracht zu bringen. Er hat sie allmählich gebessert, dafs sie sich nicht der Bosheit hingeben.« — Der Kaiser sprach: »Ich will ihn auf die Probe stellen. Ich will ihm meine Töchter zu Frauen geben und ihn dann in seinem Verhalten zu den beiden Frauen beobachten.« — Er ordnete an, dafs seine beiden Töchter an die Flüsse Kuei und Jui gesandt würden, auf dafs sie Ehegesponse seien dem Yü. Der Kaiser sprach zu ihnen: »Seid ehrerbietig!«

Zeichnet sich diese Erzählung nur durch ihre schlichte, jeglichen schmückenden Beiwerks bare Einfalt aus, so zeigt das folgende Beispiel schon ein gesteigertes Pathos, dem durch geschickte Verwendung gewisser rhetorischer Mittel eine eindrucksvolle Wirkung verliehen wird. Es handelt sich um eine Schlacht, die der Kaiser K'i (angeblich 2197—2188 v. Chr.) einem aufständischen Vasallen zu liefern im Begriffe ist:

Gewaltig kämpften sie bei Kan. Er (der Kaiser) rief seine sechs Heerführer zusammen. Der Kaiser sprach: »Ha! Ihr Leute der sechs Heeresteile, ich habe eine Verkündigung an euch zu richten! Der Herr von Hu hat die fünf Elemente verletzt und mifsachtet, er hat die drei Lenker[1]) vernachlässigt und preisgegeben; daher will der Himmel ihn vernichten und seinem Leben ein Ende machen. Ich will jetzt lediglich in Ehrfurcht des Himmels Strafe vollstrecken. Tut ihr, die zur Linken seid, nicht auf der Linken eure Schuldigkeit, so achtet ihr meiner Befehle nicht; tut ihr, die ihr zur Rechten seid, nicht auf der Rechten eure Schuldigkeit, so achtet ihr meiner Befehle nicht; wifst ihr Wagenlenker nicht eure Rosse zu lenken, so achtet ihr meiner Befehle nicht. Die meinen Befehlen gehorchen, will ich vor meinen Ahnen belohnen; die meinen Befehlen nicht gehorchen, will ich vor den Schutzgöttern des Erdbodens züchtigen: samt euren Kindern will ich sie verderben!«

Um sich eine ungefähre Vorstellung von der wuchtigen Kraft und lapidaren Kürze des Ausdrucks zu machen, die keine Übersetzung auch nur annähernd zu erreichen vermag, braucht

[1]) Die fünf Elemente sind hier in ihren Beziehungen zu den vier Jahreszeiten gemeint; der Fürst hat die kaiserlichen Vorschriften für die einzelnen Monate mifsachtet. Unter den drei Lenkern sind Himmel, Erde und Mensch zu verstehen, deren harmonisches Zusammenwirken die Grundlage der allgemeinen Ordnung ist.



man sich nur zu vergegenwärtigen, dafs jener Passus im Urtext nicht mehr als achtundachtzig Worte zählt. Wie die Felsblöcke einer Zyklopenmauer ohne Mörtel noch sonstige Bindemittel, so sind hier die achtundachtzig Einsilbler aneinander gefügt, ein jeder an seinem Orte und mit dem Vollgewicht seines Lautwertes und seiner Bedeutung. Es ist unvermeidlich, dafs die mächtige Wirkung des Originales in der Übersetzung, abgesehen von dem ungleich gröfseren Wortreichtum, besonders durch die grofse Menge unbetonter Silben und Wörter, beträchtlich geschwächt und verflüchtigt wird.

Eine gröfsere Beweglichkeit des Stiles und Lebhaftigkeit der Diktion zeigt sich in der Rede, die dem Kaiser T'ang (angeblich 1766—1753 v. Chr.), dem Begründer der Shang-Dynastie, in den Mund gelegt wird. Kieh, der letzte Herrscher aus dem Hause Hia, hat durch sein grausames Regiment sein »himmlisches Mandat«, d. h. sein Recht auf den Thron, verwirkt, sein Sturz wird als himmlisches Gebot aufgefafst, an dessen Ausführung mitzuwirken das Recht und die Pflicht des Volkes ist: die *vox Dei* wird zur *vox populi*. T'ang ist es nun, der die Massen durch die folgende Rede zum Aufruhr anfeuert.

Der König sprach: »Kommet herbei, all ihr Scharen, und gebet sämtlich acht auf meine Worte! Nicht ich kleines Kind wage es, den Aufruhr zu verkünden. Weil der Herr von Hia sich viel zu Schulden kommen liefs, gebietet der Himmel, ihn zu vernichten. Ihr Scharen, ihr sprechet jetzt: ‚Unser Fürst hat kein Erbarmen mit uns, er unterbricht unsere Erntearbeit, um das Haus Hia anzugreifen und zu züchtigen.' Ich habe eure Rede wohl vernommen. Aber der Herrscher von Hia ist im Unrecht. Ich fürchte den ‚höchsten Herrn'[1]) und wage nicht, ihn (den Tyrannen) ungestraft zu lassen. Nun sprechet ihr: ‚Was ist uns Hias Unrecht?' Der König von Hia bringt allenthalben die Kräfte des Volkes zur Erschöpfung und fügt allenthalben den Städten von Hia Schaden zu; die Massen sind allenthalben lässig und wollen ihm nicht beistehen und sprechen:

‚O Sonne, wann wirst du untergehn?
Wir wollen mit dir zusammen vergehn!'

---

[1]) Shang-ti, d. h. Gott.

Da Hias Benehmen derartig ist, muſs ich gegen ihn zu Felde ziehen. Ihr werdet, ich hoffe es, mir einzelnem Menschen beistehen, des Himmels Strafe zu vollstrecken. Ich will euch auch reichlich belohnen, — daſs keiner daran zweifle: ich mache keine leeren Worte [1]). Wenn ihr den Worten meiner Verkündigung nicht Folge leistet, werde ich euch samt euren Kindern verderben und in keinem Falle Gnade gewähren!«

Und nun noch ein letztes Beispiel, das durch seine leidenschaftliche Sprache und seinen rhetorischen Schwung im Shu-king ohnegleichen dasteht. Der Redner ist Fah aus dem Hause Chou, der Sohn des Wen-wang und nachmalige Begründer der Chou-Dynastie Wu-wang (1122—1115 v. Chr.). Nach einer fast sechshundertundfünfzigjährigen Herrschaft ist das Schicksal der Shang-Dynastie besiegelt. Shou (besser unter dem Namen Chou bekannt), der letzte Herrscher dieses Hauses, ist nur noch ein willenloses Werkzeug in den Händen seiner ränkevollen Gemahlin Tah-ki; durch Wollust und Grausamkeit führt er das Reich dem Ruin entgegen. Da ist es Fah von Chou, der die Fahne des Aufruhrs erhebt und sich, wie in dem letzterwähnten Beispiele T'ang, zum Vollstrecker der himmlischen Gerechtigkeit aufwirft. Auf dem Felde von Muh (in der heutigen Provinz Ho-nan gelegen) hat er seine Truppen versammelt und feuert sie vor Beginn der Schlacht durch eine Ansprache zur Tapferkeit und Pflichterfüllung an:

Am Tage Kiah-tszĕ [2]), als der Tag graute, begab sich der König am Morgen auf das Feld von Muh im Auſsengebiete der Stadt Shang (der Reichshauptstadt) und hielt eine Ansprache. Den linken Arm auf die gelbe (d. h. goldene) Streitaxt gestützt, mit der Rechten die weiſse Standarte haltend und sie schwenkend, um damit ein Zeichen zu geben, sprach der König: »Fernher seid ihr herbeigekommen, Männer des westlichen Landes [3])! Ha! Ihr Fürsten befreundeter Staaten, ihr Lenker der Staatsgeschäfte, Minister des Unterrichtes, des Krieges und der öffentlichen Arbeiten, ihr Würdenträger niederen Grades, Offiziere der Leib-

---

[1]) Wörtlich: ich esse meine Worte nicht.

[2]) Jahr, Monat, Tag und Stunde werden durch je zwei zyklische Zeichen bezeichnet. Dem Tage Kiah-tszĕ entspricht der vierte Tag des zweiten Monats.

[3]) Das westliche Land ist das Stammland der Chou.

wache, Anführer von Tausenden und Hunderten, und ihr, Männer von Yung, Shuh, Kiang, Mou, Wei, Lu, P'eng und Puh! Erhebet eure Lanzen, haltet eure Schilde aneinander und richtet eure Speere empor! Ich will eine Ansprache halten!« Er sprach: »Die Alten hatten ein Wort, das lautet: ‚Die Henne kräht nicht am Morgen; kräht die Henne am Morgen, so geht das Haus zu Grunde.'[1]) Nun aber richtet sich König Shou von Shang einzig nach den Worten seines Weibes. In seiner Verblendung hat er die seinen Ahnen geziemenden Opfer abgeschafft und will ihnen [die Wohltaten, die sie ihm erwiesen] nicht vergelten; in seiner Verblendung hat er seine noch lebenden Vater- und Mutterbrüder von sich gewiesen und nicht erhoben. Nur die Flüchtlinge aus allen vier Himmelsgegenden, zahlreicher Verbrechen schuldig, die ehrt er, die erhebt er, denen vertraut er, die verwendet er, die ernennt er zu Grofswürdenträgern und hohen Beamten, damit sie die hundert Familien[2]) unterdrücken und mifshandeln und durch ihre Ränke Verrat üben an den Städten von Shang. Jetzt will ich, Fah, lediglich in Ehrfurcht die Strafe des Himmels vollstrecken. Beim heutigen Werke gehet nicht über sechs oder sieben Schritte vor, dann haltet ein und tretet ins Glied zurück[3]). Tut euer Bestes, ihr Männer! Erneut den Angriff nicht mehr denn vier-, fünf-, sechs- oder siebenmal, dann haltet ein und tretet ins Glied zurück. Tut euer Bestes, ihr Männer! Wohlan, seid mutig wie Tiger, wie Panther, wie Bären, wie gelbe Bären! Im Grenzgebiete von Shang sollt ihr denen, die da fliehen wollen, nicht entgentreten, auf dafs sie dem westlichen Lande (d. h. uns, den Chou) dienstbar seien. Tut euer Bestes ihr Männer! Wo ihr nicht euer Bestes tut, wird es euch das Leben kosten!«

Als bezeichnend für den poetischen Charakter dieser Stücke fällt auf den ersten Blick die mehrfache Wiederkehr derselben oder ähnlicher Wendungen auf, wie wir sie in der zweiten und vierten der angeführten Proben sehen. Es ist dies eine

[1]) Der Sinn ist natürlich, dafs die Frau nicht das erste (oder, wie wir sagen würden: das letzte) Wort haben darf.

[2]) »Die hundert Familien« ist ein uralter, noch im heutigen Sprachgebrauch erhalten gebliebener Ausdruck zur Bezeichnung des Volkes.

[3]) Um unnützes Blutvergiefsen zu vermeiden.

Form der poetischen Diktion, die auch in den Liedern des Shi-king mit besonderer Vorliebe angewandt wird und lebhaft an den sog. Parallelismus der Glieder in der hebräischen Poesie erinnert. Und die hier mitgeteilten Beispiele sind in dieser Beziehung durchaus nicht etwa Ausnahmen von der Regel. Von ähnlicher Wirkung ist meines Erachtens auch die stereotype Wendung: »Es heifst: wenn man das Altertum untersucht, so . . .,« mit der vier Abschnitte des Shu-king beginnen. Wem fielen dabei nicht die Eingangsworte unseres Nibelungenliedes ein: »Uns ist in alten maeren wunders vil geseit!« Desgleichen ist noch ein anderer Umstand zu erwähnen, der ebenfalls dazu beiträgt, das Buch als ein Erzeugnis der Dichtkunst zu kennzeichnen. Abgesehen nämlich von dem höheren Schwung des Ausdrucks, der bald als der schlicht erzählende Ton der Legende, bald in leidenschaftlich erregter Rede, bald in ernstem, würdevollem Pathos zu Tage tritt und von dem sonst üblichen Prosastil abweicht, finden wir im Shu-king vielfach gereimte Verse, die völlig unvermittelt und zwanglos in den Gang der Erzählung oder Rede hineinverflochten sind, ohne ihn zu unterbrechen. Ein Beispiel dieser Art, das sich durch zahlreiche ähnliche ergänzen liefse, liefert die dritte der mitgeteilten Proben. Und selbst ein so vorwiegend nüchterner und dem Inhalte nach trockener Text wie das Yü-kung ist mit zahlreichen metrischen Bestandteilen durchsetzt. Alles in allem genommen, glaube ich daher, dafs das Shu-king ursprünglich nicht sowohl zum Lesen als vielmehr für den mündlichen Vortrag bestimmt gewesen sei. Die geschichtliche Überlieferung berichtet freilich nicht, dafs fahrende Sänger und Geschichtenerzähler, wie sie im gegenwärtigen China so beliebt und allgemein verbreitet sind, Abschnitte aus dem Shu-king vor versammeltem Volke vorgetragen hätten, aber sollten wir deswegen nicht dennoch annehmen dürfen, dafs die Lust an solchen Unterhaltungen, die für den heutigen Chinesen so charakteristisch ist, auch schon im frühesten Altertum bestanden habe?

3. Das Shi-king oder kanonische Buch der Lieder.

Was wir vom Shu-king nur vermuten dürfen, das kann vom Shi-king, diesem köstlichen Vermächtnis einer sangesfrohen Vorzeit, mit vollster Sicherheit behauptet werden. Ver-

dienen die Lieder des Shi-king schon um ihrer selbst willen eine eingehendere Berücksichtigung, so haben sie speziell für den Deutschen noch dadurch ein besonderes Interesse, dafs sie durch Victor von Straufs'[1]) unübertreffliche Wiedergabe zu einem unveräufserlichen Besitz unserer klassischen Übersetzungslitteratur geworden sind. Nur wer in der Lage ist, diese Übersetzung an der Hand des Originals zu lesen, vermag sie nach ihrem dichterischen und wissenschaftlichen Werte voll zu würdigen. Aus den im folgenden mitgeteilten Proben wird sich der Leser überzeugen können, mit welch vollendeter Meisterschaft es hier der Übersetzer verstanden hat, selbst im deutschen Gewande die fremde Eigenart zu wahren.

Der Text des Shi-king hat durch die Bücherverbrennung so gut wie gar nicht, jedenfalls weniger als irgend eins der anderen Bücher gelitten, die jener brutalen Mafsregel zum Opfer fielen, weil es, wie Pan Ku, der Historiograph der älteren Han-Dynastie, ausdrücklich hervorhebt, in dem Gedächtnis des Volkes besser und sicherer aufgehoben war als auf Bambustafeln und Seide. Der mündlichen Überlieferung also ist es zuzuschreiben, dafs uns dieses kostbarste Kleinod altchinesischer Dichtung in nahezu unversehrtem Zustande erhalten geblieben ist. Dafs sich beim Niederschreiben des mündlich überlieferten Textes durch Hör- und Schreibfehler mancherlei Mifsverständnisse und Irrtümer einschlichen, war bei einer Sprache, die keine Laut-, sondern nur Wortschrift kennt, unvermeidlich, — ein Mangel übrigens, den man in solchem Falle gern mit in den Kauf nimmt, und dem aufserdem durch die verschiedenen Lesarten, die zu Gebote stehen, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, abgeholfen werden kann.

Die dreihundertundfünf Lieder und Gesänge des Shi-king, die mit Ausnahme von fünf angeblich noch älteren Stücken der Zeit vom zwölften bis zum siebenten Jahrhundert v. Chr. angehören, zerfallen nach der traditionellen Einteilung des Buches in vier Hauptabschnitte. Der erste trägt den Titel Kuoh-feng, d. h. »Sitten des Reiches« oder »Landesübliches«, und enthält

[1]) »Schi-king«. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Victor v. Straufs. Heidelberg 1880.



Lieder aus fünfzehn Feudalstaaten; den Inhalt der beiden folgenden Abschnitte, Siao-ya und Ta-ya, »kleine und grofse Festlieder«, bilden Lieder, die vermutlich bei kleineren und gröfseren höfischen Festlichkeiten gesungen wurden, und der letzte Abschnitt, Sung, besteht aus Opfergesängen und Oden zu Ehren fürstlicher Ahnen. Von der Überzeugung ausgehend, dafs die in den Einzelstaaten herrschenden sittlichen Zustände ihren unverfälschten und treffendsten Ausdruck in den daselbst üblichen Liedern fänden, liefsen die alten Könige sie bei ihren Inspektionsreisen durch ihre Obermusikmeister, die sie stets begleiten mufsten, mit den zugehörigen Sangesweisen sammeln und im königlichen Archive aufbewahren. Diesem alten Brauche soll das Shi-king als systematische Liedersammlung seine Entstehung verdanken, und in der Tat hat auch eine derartige Sammlung, in welcher der Stoff nach den obenerwähnten vier Kategorien eingeteilt war, bereits vor Confucius' Zeit bestanden, so dafs sich seine redaktionelle Tätigkeit am Shi-king in ziemlich engen Grenzen bewegt haben mufs. Er selbst sagt von sich in dieser Beziehung: »Nachdem ich von Wei nach Lu zurückgekehrt war[1]), wurde die Musik berichtigt, und die Lieder des Ya und Sung (die drei letzten Abschnitte des Shi-king) erhielten jedes seinen Platz.« Demnach scheint er sich also darauf beschränkt zu haben, die alten Sangweisen in ihrer Reinheit wiederherzustellen und die Lieder der drei letzten Abschnitte neu zu ordnen.

Nach Szĕ-ma Ts'ien soll es ursprünglich dreitausend Lieder gegeben haben, — eine Angabe, an deren Richtigkeit wohl gezweifelt werden darf; da indessen von den 219 im Tso-chuan zitierten Liedern dreizehn nicht aus dem Shi-king herrühren, so ist damit immerhin der Beweis geliefert, dafs mit den dreihundertfünf Stücken des Shi-king nicht etwa der ganze Liederschatz des damaligen China erschöpft gewesen sei. Wir wissen, dafs Confucius die Lieder des Shi-king ausschliefslich nach ihrem seiner Absicht entsprechenden erziehlichen Werte beurteilte; es mag daher möglich sein, dafs er einige davon wie behauptet wird, ausgemerzt hat, weil sie ihm für seine Zwecke nicht geeignet schienen, aber wahrscheinlich ist es nicht, da das Shi-king eine ganze Reihe von Liedern enthält, die von

[1]) Im Jahre 483 v. Chr.

Confucius ausdrücklich als für das Gemeinwohl verderblich bezeichnet werden. Unter den Antworten, die er seinem Schüler Yen Yüan auf dessen Frage, wie man einen Staat regieren müsse, gibt, lautet nämlich eine (Lun-yü XV, 10): »Verbanne die Töne von Cheng und halte die Schmeichler fern. Die Töne von Cheng sind zügellos, die Schmeichler sind gefährlich.« Unter den Tönen von Cheng sind die Lieder aus dem Staate dieses Namens gemeint, die das siebente Buch des ersten Abschnittes bilden. Es ist nicht recht ersichtlich, was ihn zu diesem strengen Urteil veranlaſst haben mag, — es sei denn, daſs er dabei zwei schmeichlerische Lieder an die Adresse des unwürdigen Prinzen Shuh und ein paar harmlose Liebeslieder im Sinne gehabt hätte. Abgesehen aber von diesem Tadel, der sich nur auf einige wenige Lieder bezieht, empfiehlt er nachdrücklich und zu wiederholten Malen das Studium des Shi-king. So ermahnt er z. B. seinen Sohn (Lun-yü XVII, 10): »Du solltest dich mit dem Chou-nan und Shao-nan (den beiden ersten Büchern des ersten Abschnittes) befassen. Gleicht nicht ein Mensch, der sich nicht mit dem Chou-nan und Shao-nan befaſst hat, Einem, der mit dem Antlitz gegen die Wand gerichtet dasteht?« Mit jemand, der das Shi-king nicht studiert hat, lasse sich nicht reden, sagt er ihm ein anderes Mal, und zu seinen Jüngern spricht er (Lun-yü XVII, 9): »Kinder, warum studiert keiner von euch die Lieder? An den Liedern kann man sich aufrichten, an ihnen sich selbst prüfen, an ihnen Geselligkeit lernen, an ihnen hassen lernen und lernen, daheim dem Vater und drauſsen dem Fürsten zu dienen, und,« fügt er schulmeisternd hinzu, »man erfährt aus ihnen vieles über die Namen von Vögeln, Vierfüſslern, Kräutern und Bäumen.« Charakteristisch für seine nüchterne, einzig auf das Ethische gerichtete Auffassung sind auch seine an gewisse Verse aus dem Shi-king geknüpften exegetisch-homiletischen Betrachtungen, die, wenn auch nicht alle aus seinem Munde stammend, doch durchweg den Stempel seines Geistes an sich tragen. So fragt sein Jünger Tszĕ-kung (Lun-yü I, 15): »Arm, dabei nicht liebedienerisch, reich, dabei nicht hochmütig: was ist von solchen zu halten?« — Der Meister sprach: »Nicht übel; doch reichen sie noch nicht an die heran, die arm sind und dabei vergnügt, reich und dabei die Schicklichkeit lieben.« — Tszĕ-kung sagte: »Im Shi-king heiſst es:

Wie ausgehau'n, wie ziseliert,
Wie abgefeilet, wie poliert.

Sollte das nicht dasselbe bedeuten?« — Der Meister sprach: »Mit Tsz'ĕ[1]) läſst sich's schlieſslich sogar über die Lieder reden.« In dem betreffenden Liede beziehen sich die angeführten Worte auf den Fürsten Wu von Wei, dessen glänzende innere und äuſsere Gaben gepriesen werden. Und als Tszĕ-hia, ein anderer seiner Jünger, den Confucius (Lun-yü III, 8) fragt, was die Verse:

Ein Lächeln lieblich zum Bestricken,
Und schönster Augen glänzend Blicken, —
Auf weiſsem Grund muſs bunt entzücken[2]).

bedeuten sollen, erwidert er: »Das Auftragen der Farben folgt auf das Grundieren.« — Tszĕ-hia sagte: »Also kommen die Riten an zweiter Stelle?« — Der Meister sprach: »Shang[3]) ist einer, der mich anregt; mit ihm kann man sogar über die Lieder reden.« — Wie bei einem Bilde — das ist der Deutung Sinn — erst der einfarbige Grund hergestellt sein muſs, ehe mit dem Auftragen der Farben begonnen wird, so muſs auch die sittliche Grundlage vorhanden sein, bevor man an den äuſserlichen Schmuck der guten Sitte und der Riten denken darf. Diese Deutung hat mit dem Liede selbst indessen nichts gemein, vielmehr sind die Verse in völlig willkürlicher Weise aus dem Zusammenhange herausgerissen; die betreffende Strophe, in der die Schönheit der Fürstin Chuang-kiang geschildert wird, lautet nämlich folgendermaſsen:

Die Hand wie Lilienknospen weich,
Die Haut geronnenem Balsam gleich,
Der Hals wie weiſser Holzwurm bleich,
Die Zähn' ein Kürbiskernbereich,
Zikadenstirne, Seidenbrau'n,
Ein Lächeln lieblich zum Bestricken,
Und schönster Augen glänzend Blicken!

Die Verfasser der Lieder lassen sich nur in den seltensten Fällen und auch da meist nur mit gröſserer oder geringerer

---

[1]) Der Rufname des Tszĕ-kung.

[2]) Die beiden ersten Verse sind aus Shi-king I, v, 3 entlehnt, während der dritte vermutlich aus einem der ausgemerzten Lieder stammt.

[3]) Der Rufname des Tszĕ-hia.

Wahrscheinlichkeit nachweisen. So z. B. wird für eine gröfsere Anzahl von Liedern die Autorschaft des Chou-kung, für einige andere die der Chuang Kiang, der zurückgesetzten Gemahlin des Fürsten Chuang von Wei (750—735 v. Chr.), in Anspruch genommen, eins wird dem Fürsten Wu von Wei, eins, und dieses mit Sicherheit, einem Eunuchen namens Meng-tszĕ (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Philosophen) zugeschrieben, u. s. w. Die überwiegende Mehrzahl der Lieder rührt jedoch von unbekannten Verfassern her.

Was die äufsere Form der Lieder betrifft, so sind sie gröfstenteils in Strophen von gleicher Verszahl gegliedert. Die Verse pflegen gereimt zu sein und bestehen in der Regel aus vier Worten resp. Silben, doch schwankt die Wort- oder Silbenzahl zwischen zwei und acht. Einer Eigentümlichkeit der chinesischen Dichtkunst, welche darin besteht, dafs derselbe Gedanke in gleichen oder ähnlichen Wendungen derart wiederholt wird, dafs er in jeder Strophe wiederkehrt, ist schon Erwähnung getan worden; sie läfst deutlich erkennen, dafs die Lieder ursprünglich für den Gesang bestimmt waren. »Die chinesischen Herausgeber pflegen bei jeder Strophe anzumerken, ob sie unmittelbare Aussage *(fu)*, oder ein Gleichnis *(pi)*, oder eine sinnbildliche Einleitung enthalte. Nur dies letztere ist etwas Eigentümliches, indem da bei jeder Strophe, ehe sie zu dem wirklichen Gegenstande des Liedes übergeht, in einem oder ein paar Versen die Erwähnung einer besonderen Naturerscheinung oder eines bekannten Vorganges wie eine sinnvolle Arabeske vorausgeschickt wird, um Nachdenken, Empfindung und Stimmung für das Folgende vorzubereiten. Das Sinnbild ist dann entweder in allen Strophen dasselbe, oder auch wohl jedesmal ein neues. Einigemal finden sich auch Wiederholungen, wie unsere Refrains, am Ende, ausnahmsweise und selten am Anfang der Strophen.« [1]) So finden wir z. B. in zwei voneinander unabhängigen Liedern dasselbe Bild als symbolische Einleitung verwendet. Das eine Mal (I, VI, 4) handelt es sich um die Sehnsucht eines Grenzsoldaten nach seiner Geliebten daheim:

Ein angestautes Wasser
Flöfst keine Brennholzbündel hin; —
Und sie da drüben, die Geliebte,
Ist nicht hier mit mir auf der Wacht in Shin.

---

[1]) V. v. Straufs, a. a. O. S. 54.

Ach ihrer denk' ich, ihrer denk' ich!
In welchem Mond zurück zur Heimat wieder lenk' ich?

Ein angestautes Wasser
Flöſst keine Reisigbündel zu; —
Und sie da drüben, die Geliebte,
Ist nicht hier mit mir auf der Wacht in Fu.
Ach ihrer denk' ich, ihrer denk' ich!
In welchem Mond zur Heimat wieder lenk' ich?

Ein angestautes Wasser
Flöſst keine Rutenbündel zu; —
Und sie da drüben, die Geliebte,
Ist nicht hier mit mir auf der Wacht in Hiu.
Ach ihrer denk' ich, ihrer denk' ich!
In welchem Mond zur Heimat wieder lenk' ich?

Im andern Liede wird geschildert, wie Brüder fest zusammenhalten und dem Gerede anderer keinen Glauben schenken sollen:

Ein angestautes Wasser
Flöſst Dornenbündel nicht herzu.
Gar wenige nur sind sich Brüder;
Wir aber sind es, ich und du.
Vertraue nicht auf andrer Leute Reden!
Sie tragen dir nur Lügen zu.

Ein angestautes Wasser
Flöſst Brennholzbündel nicht herbei.
Gar wenige nur sind sich Brüder;
Wir aber sind es uns, wir zwei.
Vertraue nicht auf andrer Leute Reden!
Sie meinen es fürwahr nicht treu.

In beiden Liedern wird, wie man sieht, das gleiche Bild, das stehende Gewässer als trennendes Element im Gegensatz zum flieſsenden Strome, auf zwei verschiedene Fälle bezogen.

Inhaltlich haben die Lieder des Shi-king eine groſse Mannigfaltigkeit aufzuweisen: neben dem schlichten Volksliede finden wir politische Oden und Satiren, neben harmlosen Liebesliedern feierliche Opfergesänge vertreten. Das ganze innere und äuſsere Leben des Volkes, sein Fühlen und Empfinden, seine Freuden und Leiden, seine Sitten und Bräuche, seine politischen und sozialen Verhältnisse: das alles zieht in so greifbar anschaulichen, in so lebendig bewegten Bildern an unsern Augen vorüber, daſs das Shi-king neben seinem dichterischen Werte mit

vollstem Rechte zugleich den einer kulturgeschichtlichen Quelle allerersten Ranges beanspruchen darf. Und verwundert gewahren wir, dafs das Volk jener Tage uns menschlich näher steht als der heutige Chinese mit seiner geschraubten Unnatur, dem unerquicklichen Produkt eines durch Alter und Autorität geheiligten sozialen Komments. Am naivsten und frischesten wirken natürlich diejenigen Lieder, die, ohne jegliche Reflexion, den elementarsten und darum allgemein menschlichen Regungen des Gemütes Ausdruck geben, die von der Liebe Lust und Leid, von Freude und Kummer singen, mithin so recht das Gepräge echter Volkslieder tragen. Mehrfache Proben dieser Art bietet der erste Abschnitt »Landesübliches«, wie z. B. das folgende Lied der Wegerichpflückerinnen[1]) (I, I, 8):

Pflücket, pflücket Wegerich,
Eija zu, und pflücket ihn!
Pflücket, pflücket Wegerich,
Eija zu, ihr rücket ihn.

Pflücket, pflücket Wegerich,
Eija zu, ergreifet ihn!
Pflücket, pflücket Wegerich,
Eija zu, entstreifet ihn.

Pflücket, pflücket Wegerich,
Eija zu, nun packt ihn ein!
Pflücket, pflücket Wegerich,
Eija zu, nun sackt ihn ein!

Man hört es diesem Liedchen an: der Inhalt hat wenig zu bedeuten, und der musikalische Rhythmus ist alles; es will eben gesungen sein, damit die Arbeit im rhythmischen Takte nur um so flinker und lustiger von statten gehe. Inhaltlich und formell ungleich höher stehend ist schon das Lied (I, II, 12), dem Victor von Straufs die Überschrift: »Der schöne Jäger« gegeben hat, denn es beschreibt nicht mehr den blofsen Hergang allein, sondern schildert auch die Umgebung, innerhalb deren er sich abspielt; es gibt Episode und Bild zugleich, und zwar beides mit entzückender Grazie mehr angedeutet als ausgeführt:

---

[1]) Die Überschriften der Lieder rühren sämtlich vom Übersetzer her. Im Originale werden sie, ähnlich den Veda-Hymnen, stets nur durch die Versanfänge bezeichnet.



Getötet liegt das Wild im Hain,
Und Riedgras überspreizet es.
Lenzfreuden sinnt das Mägdelein,
Ein schöner Jüngling reizet es.

Dicht stehn im Wald die Bäumelein,
Getötet liegt der Hirsch im Hain,
Und Riedgras hüllet rings ihn ein.
Das Mägdlein gleicht dem Edelstein.

»Gelassen! Und nur sachte, o!
Nicht an mein Tuch zu rühren trachte, o!
Und mache ja nicht, dafs mein Hündlein — belle!«

Das Lied zeigt eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem Gedichte Walters von der Vogelweide »Under der linden«, nur dafs die Stelle des Vögeleins, »daz mac wol getriuwe sîn«, der Hund vertritt, auf dessen Verschwiegenheit weniger sicher gerechnet werden darf. Man sollte meinen, dafs dieses Lied doch eigentlich keiner gelehrten Deutung bedürfe, und dennoch haben es chinesische Erklärer fertig gebracht, einen tieferen Sinn herauszutüfteln, auf den wohl sonst kein gewöhnlicher Sterblicher verfallen wäre. In der sog. »kleinen Vorrede« zum Shi-king, die, obwohl fälschlich dem Tszĕ-hia zugeschrieben, immerhin zu den ältesten Erklärungsversuchen der alten Lieder gehört, lesen wir: »Das Lied drückt den Abscheu vor der Unschicklichkeit aus. Ungestüm und Grausamkeit hatten zu gegenseitiger Vergewaltigung geführt, so dafs infolgedessen zügellose Sitten entstanden waren. Unter dem veredelnden Einflusse des Wen-wang aber herrschte selbst in einem verworrenen Zeitalter Abscheu vor der Unschicklichkeit.« — Noch ein in volkstümlichem Tone gehaltenes Lied (I, III, 17) mag hier Erwähnung finden, das ein verfehltes Stelldichein zum Gegenstande hat und durch die Zartheit der Empfindung nicht weniger als durch die poetische Anmut des Ausdruckes fast an Goethesche Lyrik erinnert:

Ein sauberes Mädchen, so schmuck und fein!
Die harrt an der Ecke der Mauer wohl mein.
Ich liebe sie, aber ich sehe sie nicht;
Ich kraue den Kopf, steh' betreten allein.

Das saubere Mädchen, so lieblich im Flor,
Die schenkte mir ein rotglänzendes Rohr.
Doch schimmert das rötliche Rohr auch sehr,
Die Schönheit des Mädchens erfreuet mich mehr.

Sie hatte mir Knospen vom Felde beschert,
Und traun, sie sind schön und bewunderungswert.
Und doch, ihr selber, ihr seid nicht schön,
Ihr seid's nur, weil euch mir die Schöne verehrt.

In den sog. »kleinen Festliedern« tritt vielfach das beschreibende Element mehr in den Vordergrund, und einzelne dieser Lieder gewähren dadurch einen Einblick in das gesellige Leben, in die herrschenden Sitten und Bräuche jener Zeit, wie wir ihn sonst in der gesamten altchinesischen Litteratur vergeblich suchen würden. Ein Beispiel dieser Art ist jene köstliche Schilderung einer fröhlichen Zecherei und ihrer unvermeidlichen Folgen (II, VII, 6). Das Fest beginnt mit einem Wettschiefsen, wobei die Bogenschützen paarweise auftreten und der Besiegte stets *pro poena* einen Becher Wein leeren mufs. Wie dann die anfänglich würdevolle Haltung der Gäste allmählich einer alle Schranken durchbrechenden Ausgelassenheit weicht, die nur durch strengste Handhabung des Trinkkomments notdürftig im Zaume gehalten werden kann, wird mit behäbigem Humor geschildert:

Sobald die Gäste trunken worden,
So schrei'n und lärmen sie umher,
Verwirren uns die Näpf' und Schüsseln,
Und tanzen taumelnd hin und her;
Denn eben weil sie trunken worden,
Merkt keiner seinen Unfug mehr.
Die Hüte schief auf ihren Köpfen,
So tanzen sie bis zum Erschöpfen.
Ist man berauscht und geht davon,
Ist's allgemein für Glück zu schätzen;
Ist man berauscht, geht aber nicht,
Das heifst die Schicklichkeit verletzen.
Weintrinken ist gar schön und gut,
Doch nur, wenn man's fein sittig tut.

Bei jedem dieser Weingelage
Wird mancher trunken, mancher nicht.
Drum wird ein Trinkwart eingesetzet
Und ein Gehilf' ihm zum Bericht.
Und wenn die Trunkenen nicht guttun,
Dafs Nichtberauschte Scham anficht,
So mahnen sie die Unfolgsamen,
Dafs Roheit nicht die Schranke bricht,

Dafs Unsagbares nicht gesagt wird,
Nicht Unbefolgbar's vorgebracht;
Da Worte Trunkener befolgen,
Hornlose Widder[1]) ausgeh'n macht.
Wem schon den Sinn drei Becher rauben,
Wie darf sich der noch mehr erlauben?

Als Gegenstück zu diesem Bilde möge die Schilderung eines Ahnenopfers dienen (II, VI, 5), in der wir den ganzen Verlauf der feierlichen Handlung mit plastischer Anschaulichkeit sich abspielen sehen:

Wo wild Gesträuch verworren stand,
Rifs man die Dornen aus mit Händen;
Warum ward das voreinst getan?
Dafs uns're Hirsen Anbau fänden;
Dafs Hirs' uns reif im Überflufs
Und Opferhirse zum Verschwenden;
Und wären unsre Speicher voll,
Und tausend Feimen aller Enden, —
Zu Speis' und Wein sie zu verwenden,
Zur Darbringung, zu Opferspenden,
Um hinzutreten, einzuladen,
Noch gröfsern Segen herzuwenden.

Voll Würd' und Anstand geh'n wir fein,
Mit Stieren und mit Widdern rein,
Zum Herbst- und Winteropfer ein.
Die häuten ab, die kochen klein,
Die richten zu, die tragen ein.
Der Beter opfert türherein.
Gar glänzend sind die Opferweih'n;
Und herrlich zieh'n die Ahnen ein[2]);
Es freuen sich die Geisterreih'n,
Dem frommen Enkel zum Gedeih'n;
Sie lohnen ihm mit grofsem Segen,
Sein Alter soll ohn' Ende sein.

Am Herd ist eifriger Verkehr,
Gewalt'ge Trachten stellt man her;
Der bratet, und es röstet der.
Die hohen Frau'n geh'n still einher

---

[1]) D. h. Unnatürliches, sich selbst Widersprechendes zu Tage bringen (Anm. d. Übers.).

[2]) Von dem an wird die Anwesenheit der Ahnengeister vorausgesetzt (Anm. d. Übers.).

Und richten an der Schüsseln Heer.
Die Fremden und die Gäst' umher
Trinken sich zu in Kreuz und Quer.
Man feiert ganz nach Brauchs Begehr;
Lächeln und Wort sind schicklich sehr.
Die Geister tun sich gnädig her
Und lohnen es mit grofsem Segen,
Zehntausend Jahren und noch mehr.

Sind wir ermattet ganz und gar,
Da nichts am Brauch versäumet war,
So kommt dem weisen Beter Kunde,
Der gibt's dem frommen Enkel dar:
»Süfs roch des frommen Opfers Weise;
Die Geister freute Trank und Speise.
Sie fügen, dafs dich Glück umkreise,
Gehoffterweis', verdienterweise.
Du zeigtest Eifer, bliebst im Gleise,
Du tatst es recht, du sorgtest weise:
Sie schenken dir das Höchst' im Preise
Zehntausend-, hunderttausendweise.«

Erfüllt ist jeder Brauch zur Stunde,
Es mahnten Glock' und Pauk' im Bunde,
Der fromme Enkel ging zum Thron;
Da kommt dem weisen Beter Kunde:
»Satt ist des Weins der Geisterchor.«
Da steht der Totenknab' empor[1]).
Ihn leiten Pauk' und Glock hinaus;
Die gnäd'gen Geister zieh'n nach Haus.
Die Schar der Diener und der Frauen
Trägt alles ungesäumt hinaus.
Die Oheim' aber und die Brüder
Vereinigt ein besondrer Schmaus.

Spielleute treten ein, mit Tönen
Den Folgesegen zu verschönen;
Und sind die Speisen aufgetragen,
Fühlt keiner Unlust, nur Behagen.
Denn, satt von Speisen, satt vom Wein,
Verneigt die Häupter grofs und klein:
»Die Geister werden, froh des Mahles,
Lang' Leben unser'm Herrn verleih'n.

---

[1]) Der Totenknabe war ein lebender Vertreter des Verstorbenen, dem geopfert wurde. Man nahm dazu ein Kind, vorzugsweise einen Enkel, welcher, mit dem Oberkleide des von ihm vertretenen Ahnherrn bekleidet, alle Ehren desselben empfing (Anm. d. Übers.).

Ganz willig, ganz zur rechten Zeit
Erfüllt er alles nach Gebühren.
Ihr Söhn' und Enkel allzumal,
Ermangelt nicht, es fortzuführen!«

Eine Gattung für sich bilden die grofsen Oden, deren der zweite und dritte Abschnitt eine ganze Anzahl enthalten. Die innere und äufsere Lage des Reiches, das Elend des Volkes, die Mifswirtschaft eines verrotteten Beamtentums, die Gewissenlosigkeit und der Wankelmut eines charakterlosen Herrschers, aber auch unheilvolle Naturerscheinungen, wie Sonnenfinsternis, Mifswachs und Dürre, die als gerechte Strafen des Himmels für ein schlechtes Regiment aufgefafst werden: das sind die Stoffe, die hier mit Vorliebe behandelt werden, und zwar mit schonungsloser Offenheit, mit einem Freimut, der selbst vor dem Throne nicht zurückweicht. Tritt nun das rein poetische Element in diesen Oden naturgemäfs hinter den Inhalt zurück, so wirken nichtsdestoweniger gerade sie durch das tiefe sittliche Pathos und die erhabene Schönheit des Ausdrucks oft wahrhaft ergreifend. Der Umfang der meisten dieser Lieder verbietet es leider, das eben Gesagte durch eine Auswahl derselben zu erhärten; immerhin möchte ich nicht unterlassen, wenigstens einige der bedeutendsten unter ihnen namhaft zu machen. Dazu gehört vor allem jene Ode (II, IV, 8), deren Verfasser, offenbar selbst ein hoher Würdenträger, die heillosen Zustände unter der Regierung des Königs Yu (781—770 v. Chr.) schildert, der, seiner Nebenfrau Pao-shi gegenüber gänzlich machtlos, das Reich an den Rand des Abgrunds führt. Es wird darin zunächst geschildert, wie Verleumder und gewissenlose Beamte, durchweg Kreaturen jener Pao-shi, ihre Gewalt mifsbrauchen, wie das Volk durch Tyrannei geknechtet wird und Handel und Wandel daniederliegen:

Wenn sich der Brand ringsum erhebt,
Wer kommt ihm dann mit Löschen bei?
Das ruhmvoll ehrenreiche Chou,
Pao-shi führt seinen Sturz herbei.

Dann fährt der Dichter, den König selbst apostrophierend, fort:

Dies Ende liegt mir stets im Sinn;
Noch, von der Regennot umschlungen,
Und da der Wagen schon bepackt,
Weg wirfst du deine Wagenrungen.
Stürzt aber deine Ladung um,
So rufst du: Herr, mir beigesprungen!

Würfst deine Rungen du nicht weg,
Du würdest deinen Speichen frommen;
Gäbst du auf deinen Fuhrmann acht,
Der Ladung blieb' ihr Sturz benommen;
Zuletzt ums Schlimmste kämst du hin; —
Doch das ist dir nie beigekommen.

Ehrliche Beamten, die noch im Dienste sind, sehen sich den Verleumdungen von Spionen ausgesetzt, und während oben Üppigkeit und Wohlleben herrschen, verschmachtet das Volk im Elend:

Dem Volk ist nicht sein Tagsbedarf gelassen,
Der Himmel schlägt mit Not die Massen;
Und halten's noch die Reichen aus, —
Weh', wer allein steht und verlassen!

Das gleiche Thema wird in dem Liede behandelt, das in V. von Straufs' Übersetzung den Titel: »Schlimme Zustände« trägt (III, III, 10) und das sich ebenfalls gegen die Pao-shi wendet:

Vom Himmel wird der Aufruhr nicht gesandt,
Vom Weibe kommt er in das Land.
Nicht darf man Zucht noch Lehre suchen,
Wo nur sind Weiber und Eunuchen.

Ähnlichen Charakters ist auch »die Klage über das Elend im Reich, über die hohen Würdenträger und über den König« (II, IV, 10). Als Beispiel dieser Liedergattung sei hier das schöne »Klagelied auf die Dürre« (III, III, 4) angeführt, das einem gewissen Jeng Shuh, über den jedoch nichts Näheres bekannt ist, zugeschrieben wird, und dessen Worte dem König Süan (826—780 v. Chr.) in den Mund gelegt werden. Dies sein Wortlaut:

Hoch schimmerte die Milchstrafs' her,
Und dreht am Himmel sich mit Prangen,
Da sprach der König: Wehe, weh!
Was haben wir Jetztlebenden begangen?
Der Himmel sendet Tod und Wirren,
Stets wird des Hungerns mehr verhangen.
Kein Geist ist, den ich nicht verehrt',
Kein Opfer, des ich mich erwehrt',
Halbszepter, Szepter[1]) sind zu Ende, —
Weswegen werd' ich nicht gehört?

[1]) Was Victor von Straufs hier durch Szepter und Halbszepter wiedergibt, waren Abzeichen der Würde, die der König seinen Vasallen bei deren Investitur verlieh; in welcher Art sie beim Opfer verwendet wurden, ist nicht bekannt.

Die Dürr' ist über Maſsen groſs;
Stets wächst des heiſsen Dunstes Wallen.
Kein reines Opfer ward versäumt
Vom Grenzherd bis zur Ahnenhallen.
Auf-, abwärts opfert' ich, grub ein[1]);
Ohn' Ehren blieb kein Geist von allen.
Doch auch Hou-tsih[2]) vermochte nichts;
Dem höchsten Herrn[3]) hat nichts gefallen.
Des Landes Schwinden und Vergeh'n,
O wär's auf mich allein gefallen!

Die Dürr' ist über Maſsen groſs,
Ich kann's nicht von mir wälzen wollen.
Ich bin erschrocken, bin entsetzt,
Wie beim Gekrach, beim Donnerrollen.
Vom Rest aus Chou's schwarzhaar'gem Volk
Wird auch nicht einer bleiben sollen.
Vor'm höchsten Herrn in Himmelshöh'n
Werd' ich ja selbst nicht bleiben sollen.
Wie fürchteten wir alle nicht,
Daſs auch die Ahnen bald verschollen?[4])

Die Dürr' ist über Maſsen groſs,
Und ihr ist nicht zu widersteh'n.
Und diesem Brennen, diesem Glühen,
Mir bleibt kein Ort ihm zu entgeh'n.
Mein letztes Schicksal ist mir nahe,
Kein Aufschau'n hilft, kein Hilfeflehen.
Die vielen Fürsten, vor'gen Groſsen[5]),
Auch sie tun nichts, mir beizusteh'n.
O Vater, Mutter, all' ihr Ahnen,
Wie könnt ihr mich so leiden seh'n?

Die Dürr' ist über Maſsen groſs,
Verdorrend lechzen Flüss' und Flühen.
Der Trocknis Dämon treibt es wild,
Wie Feuerbrand, wie Flammensprühen.

---

[1]) Die Opfergaben wurden nach vollzogener Darbringung vergraben.

[2]) Hou-tsih, der Ahnherr der Chou, wurde als Schutzpatron des Ackerbaues verehrt.

[3]) Shang-ti, der höchste Herr, soviel wie Gott.

[4]) Ihr Andenken wird erlöschen, weil keine Nachkommen mehr ihnen opfern können (Anm. d. Übers.).

[5]) Die Geister der fürstlichen Vorfahren und ihrer Minister (Anm. d. Übers.).

Mein Herz ergrauset vor der Glut,
Mein banges Herz ist wie im Glühen.
Die vielen Fürsten, vor'gen Grofsen,
Sie haben mir kein Ohr geliehen.
O höchster Herr in Himmelshöh'n,
Dafs du hinweg mich liefsest fliehen!

Die Dürr' ist über Mafsen grofs;
Ich ring' aus Furcht, mich's zu entbinden.
Warum werd ich geschlagen mit der dürren Zeit?
Ich kann die Ursach nicht ergründen.
Gar zeitig betet' ich für's Jahr,
Verspätet's nicht bei Erd' und Winden[1].
Der höchste Herr in Himmelshöh'n,
Er läfst mich nicht Beachtung finden.
Ehrt' ich die lichten Geister treu,
Sollt' ihren Grimm ich nicht empfinden.

Die Dürr' ist über Mafsen grofs;
Die Ämter geh'n aus Rand und Band;
O wie erschöpft sind all' die Grofsen,
Wie lahm mein höchster Rat im Land, —
Stallmeister, Gardenkommandant,
Truchsefs, und wer mir sonst zur Hand, —
Nicht einer, der nicht gern geholfen,
Und nicht sich machtlos abgewandt.
Ich schau empor zum hohen Himmel:
Warum ward mir dies Leid gesandt?

Ich schau empor zum hohen Himmel,
Hell schimmert seiner Sterne Licht.
Ihr Grofsen und ihr hohen Männer,
Ihr kamet glänzend, nichts gebricht;
Doch mag das letzte Schicksal nahen,
Entzieht euch der Vollbringung[2]) nicht.
Strebt ihr denn nur für mich alleine?
Nein, ihr ermutigt jede Pflicht.
Ich schau empor zum hohen Himmel,
Ob seine Gnad' uns Trost verspricht.

Der vierte Abschnitt endlich enthält, wie schon erwähnt, gröfstenteils Opferlieder und einige Lobgesänge zu Ehren früherer Könige. Die Mehrzahl dieser Lieder, einunddreifsig an der Zahl, stammen

---

[1]) Wörtlich: bei dem Erdboden und den Himmelsgegenden (deren Geistern geopfert wurde).

[2]) Dem Vollbringen der Opfer und Gebete, wozu die hohen Würdenträger erschienen waren (Anm. d. Übers.).

aus der Zeit der Chou-Dynastie, nur fünf derselben sollen auf die Shang-Dynastie zurückgehen. Die vier Lieder, die dem Fürstentume Lu angehören, sind wohl nur durch einen Zufall in diesen Abschnitt aufgenommen worden; der Tradition zufolge soll Confucius sie in seinem Heimatsstaate Lu aufgefunden und dem Shi-king einverleibt haben. So interessant die Opfergesänge für die Kenntnis der Religion und des Kultus im alten China auch sind, so stehen sie doch an dichterischem Werte unstreitig hinter den übrigen Liedern des Shi-king zurück. Ich führe daher nur ein Beispiel (IV, I, 10) an, das vollkommen genügt, um Stil und Charakter dieser Liedergattung zu veranschaulichen. Es ist dies ein Lied, das zu Ehren des Hou-tsih, des mythischen Ahnherrn des Hauses Chou, der zugleich als Schutzpatron des Ackerbaues verehrt wurde, gesungen wurde:

O auserwählter Hou-tsih!
Du kannst dem Himmel dich gesellen.
Getreide hätten unsre Völker
Nicht ohne deine Stifterschaft.
Du schenktest Weizen uns und Gerste,
Vom Herrn bestimmt zur Nahrung aller.
Und nicht war diese Grenze deine Schranke,
In diesem Hia-Reich [1]) ordnetest du Sitte.

4. Das Li-ki oder die Aufzeichnungen über die Bräuche.

Wie ich bereits bei einer früheren Gelegenheit bemerkt habe, geben uns die chinesischen Schriftzeichen oft durch ihre Bildung und Zusammensetzung über die ursprüngliche Bedeutung der durch sie wiedergegebenen Wörter in ähnlicher Weise Aufschlufs wie die älteren Lautformen solcher Sprachen, die eine Laut- oder Buchstabenschrift besitzen. Das Schriftzeichen für das Wort *li*, das hier durch »Bräuche« wiedergegeben ist, liefert ein Beispiel solcher Art. Es besteht nämlich aus zwei auch gesondert vorkommenden Bestandteilen, aus deren Verbindung sich die Grundbedeutung leicht erkennen läfst. Der eine derselben fungiert, wie das auch hier der Fall, als Klassenhaupt von Ausdrücken, die der Kategorie des religiösen Kultus angehören, wie

---

[1]) Das Reich wird hier so nach der Hia-Dynastie (angeblich 2205—1766 v. Chr.) benannt.

»Geister«, »Opfer«, »Beten« u. dergl. m. Das zweite Element wird zwar als selbständiges Zeichen auch im Sinne der Zusammensetzung in der Bedeutung »Riten«, »Bräuche« gebraucht, bedeutet aber von Haus aus nur die Gefäſse, die zu sakralen Zwecken verwendet wurden, mithin soviel wie Altar- oder Opfergefäſse. Daraus ergibt sich mit einiger Sicherheit, daſs das Wort sich ursprünglich wohl ausschlieſslich auf religiöse Riten bezogen habe. Soweit sich jedoch der Sprachgebrauch zurückverfolgen läſst, findet man die Anwendung des Terminus *li* keineswegs auf das religiöse Gebiet beschränkt, vielmehr bedeutet derselbe, je nach dem Zusammenhange, sowohl religiösen Ritus als auch höfisches Zeremoniell, auſserdem aber auch die Etikette der gesellschaftlichen Umgangsformen, das schickliche Verhalten in allen Lebenslagen und zugleich auch die jenem Verhalten zu Grunde liegende innere Gesinnung, unseren Begriffen der Schicklichkeit und Sittlichkeit entsprechend; *li* ist mithin im weitesten Umfange der Ausdruck für das schickliche innere und äuſsere Verhalten im Verkehr mit anderen Menschen sowohl als auch mit den Manen Verstorbener und mit den Göttern. Die Wiedergabe des Titels Li-ki durch »Aufzeichnungen über die Bräuche« ist demgemäſs kein genaues Äquivalent für das chinesische Kompositum, sondern nur ein Notbehelf, mit dem wir uns in Ermangelung eines völlig gleichwertigen Ausdrucks begnügen müssen. Diese etwas weitschweifige Begriffsbestimmung war für das richtige Verständnis des in Rede stehenden Buches unerläſslich.

Das chinesiche Altertum hat drei Ritualsammlungen aufzuweisen: das I-li, das Chou-li und das Li-ki, die ursprünglich sämtlich den King oder kanonischen Büchern beigezählt wurden. Erst seit die Einteilung in fünf kanonische und vier klassische Bücher zur allgemeinen Geltung gelangt ist, hat das Li-ki allein Aufnahme gefunden, während das I-li und das Chou-li allmählich unverdienterweise in Vergessenheit gerieten.

Da in den Aussprüchen des Confucius zu wiederholten Malen der gröſste Nachdruck auf die Riten, ihr Studium, ihre Kenntnis und gewissenhafte Beobachtung gelegt wird, da wir ferner bereits in den ältesten Denkmälern des chinesischen Schrifttums ein ausgebildetes und hochentwickeltes Ritualwesen

vor uns sehen, läſst sich wohl annehmen, daſs es schon in vorconfucianischer Zeit schriftliche Sammlungen ritueller Vorschriften, oder doch zum mindesten eine solche, gegeben habe. Sprechen mithin Gründe der Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit einer solchen Voraussetzung, so fehlt doch leider ein tatsächlicher Beweis für dieselbe, denn so oft Confucius von den Riten spricht, ist nie ersichtlich, ob er dabei lediglich an von altersher bestehende Bräuche oder an eine Sammlung schriftlicher Satzungen gedacht habe. Erst bei Meng-tszĕ stoſsen wir ein paarmal auf Zitate, die zweifellos einem Ritualkodex entnommen sind, und, was noch wichtiger ist: die von ihm angeführten Stellen lassen sich im Li-ki nachweisen. Aber hier erhebt sich wieder eine neue Schwierigkeit: Sätze, die er im Zusammenhange anführt und also wohl auch in diesem Zusammenhange gefunden hatte, finden sich im Li-ki in verschiedenen Büchern verstreut. Der Text, den Meng-tszĕ gekannt und benutzt hat, muſs also eine von dem uns bekannten Li-ki abweichende Gestalt gehabt haben. Tatsache ist denn auch, daſs das Li-ki, wie wir es kennen, ein Produkt des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung ist, mithin einer sehr viel jüngeren Periode angehört als die übrigen kanonischen Bücher.

Es liegt auf der Hand, daſs das Edikt über die Bücherverbrennung in erster Linie Schriften rituellen Inhalts ins Auge fassen muſste, da die durch ihr hohes Alter geheiligten Bräuche der lebendigste und zugleich der ehrwürdigste Ausdruck des Altertums waren: sie bildeten so recht eigentlich das Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart und sorgten dafür, daſs die Kontinuität der Überlieferung nicht zerrissen wurde. Sollte daher endgültig mit der Tradition gebrochen werden, so galt es vor allem, die alten Bräuche der Vergessenheit zu überliefern. Auf diese Weise erklärt es sich, woher gerade die Texte rituellen Inhalts durch die Bücherverbrennung mehr gelitten haben als alle übrigen und daher in besonders beschädigtem Zustande auf uns gekommen sind.

Was über die Entstehung des Li-ki bekannt ist, beschränkt sich auf folgende Daten. Bereits im Jahre 164 v. Chr. war auf Befehl des Kaisers Wen-ti der Traktat Wang-chi, »königliche Verordnungen«, redigiert worden, der das dritte Buch des Li-ki bildet. Um den Beginn der christlichen Ära stellte Tai Teh

eine Sammlung ritueller Texte zusammen, die aus 85 Traktaten bestand und unter dem Namen Ta Tai ki, »die Aufzeichnungen des älteren Tai«, bekannt ist. Sein jüngerer Vetter Tai Sheng reduzierte die 85 Traktate auf 46 und schuf auf diese Weise die »Aufzeichnungen des jüngeren Tai«, Siao Tai ki, die auch unter dem Namen Li-ki bekannt sind und im wesentlichen unserem Li-ki entsprechen. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. fügte dann der Gelehrte Ma Jung (79—166) dieser Sammlung noch drei Traktate hinzu, die das vierte, zwölfte und siebzehnte Buch unseres Li-ki bilden, doch enthält das Werk in der uns vorliegenden Fassung trotzdem nicht 49, sondern nur 46 Bücher. So ist das ganze Werk eine Kompilation von Texten sehr verschiedenen Inhalts und Alters, die auch die Spuren ihrer Entstehung an dem gänzlichen Mangel eines einheitlichen Planes deutlich erkennen läſst. So folgt auf einen Traktat über Riten verschiedener Art ein solcher über Trauerriten, darauf einer über verschiedene Einzelheiten der Regierung, dann eine Art Festkalender, in welchem besonders von den Opfern gehandelt wird, die in jedem Monate dargebracht werden, nach diesem ein Traktat über die Erziehung des Thronerben und dann wieder ein solcher über verschiedene Punkte der Trauerriten u. s. w. Trotz alledem bietet das Li-ki ein schier unerschöpflich reiches Material für die Erforschung des religiösen Ritus sowohl als auch der profanen Sitten und Bräuche im alten China. Wie selbst die geringfügigsten Äuſserungen und Vorkommnisse des täglichen Lebens an bestimmte Satzungen und Vorschriften gebunden sind, zeigt ein flüchtiger Blick in den Traktat Nei-tseh, »häusliche Regeln«, wo es von den Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern u. a. heiſst:

»Im Dienste der Eltern waschen sich die Söhne alle beim ersten Hahnschrei, spülen den Mund, kämmen sich, umwinden das Haar mit einem Bande, stecken die Haarspange hinein, binden das Haar fest, stäuben es ab und setzen sich die Mütze auf, wobei sie die Mützenbänder festbinden und deren Enden herabhängen lassen. Dann legen sie das sackförmige Gewand und die ledernen Knieschienen an, umgürten sich und stecken ihr Notiztäfelchen in den Gürtel. Links und rechts befestigen sie die Gürtelgerätschaften: links Taschentuch, Handtuch, Messer, einen kleinen Pfriemen, einen Schleifstein und den metallenen Brennspiegel (der ähnlich wie unser Brennglas zum Auffangen der Sonnenstrahlen

verwendet wurde); rechts: Daumenring, Armschienen (beides beim Bogenschiefsen gebraucht), Futteral für den Schreibstift, Messerfutteral, einen Hornpfriemen (zum Knotenlösen) und den hölzernen Feuerbohrer. Dann umwinden sie die Unterschenkel, ziehen die Schuhe an und binden diese fest.

Die Frauen (der Söhne) dienen ihren Schwiegereltern, wie sie ihren Eltern dienen würden. Beim ersten Hahnschrei waschen sie sich alle, spülen den Mund, kämmen sich, umwinden das Haar mit einem Bande, stecken die Haarspange hinein, binden das Haar fest und legen Gewand und Gürtel an. Links am Gürtel hängen Taschentuch, Handtuch, Messer, Schleifstein, ein kleiner Pfriemen und der metallene Brennspiegel, rechts Nadelbüchse, Faden und Flockseide, beides in einem gestickten Täschchen befindlich, ein grofser Hornpfriemen und der hölzerne Feuerbohrer. Dann legen sie die Halsschnur mit dem Riechtäschchen um und binden sich die Schuhe fest.

Alsdann begeben sie sich dorthin, wo sich die Eltern und Schwiegereltern befinden. Daselbst angelangt, fragen sie diese mit verhaltenem Atem und in freundlichem Tone, ob ihre Kleider auch warm seien. Wenn sie leidend sind oder einen Schmerz empfinden, wenn sie ein Beifsen oder Jucken fühlen, dann streicheln und reiben sie sie in ehrerbietiger Weise. Wenn sie (die Eltern) hinausgehen oder hereintreten, stützen sie sie ehrerbietig, bald vor, bald hinter ihnen schreitend. Wenn sie (die Söhne und deren Frauen) das Waschwasser hereinbringen, tragen die Jüngeren den Waschständer, die Älteren das Wasser; dann fragen sie, ob sie das Wasser eingiefsen dürfen, und wenn das Waschen beendet ist, reichen sie das Handtuch hin. Sie erkundigen sich nach ihren Wünschen und beeilen sich, sie ehrerbietig zu erfüllen. Sie tun es mit freundlicher Miene, um ihnen zu Gefallen zu sein. Reisbrühe, Hirsebrühe, Wein, Most, Gemüsesuppe, Bohnen, Weizen, Hanfsamen, Reis, Hirse, Sorghum, Klebreis bereiten sie ihnen je nach Wunsch und versüfsen die Speisen mit Jujuben, Kastanien, Zucker und Honig. Mit Reiswasser, in welchem Kresse, Petersilie oder Ulmenschöfslinge, sei es frische, sei es getrocknete, abgekocht worden sind, machen sie die Speisen saftig, mit Fett und Öl fetten sie sie an. Erst nachdem die Eltern und Schwiegereltern von dem Dargebotenen genossen haben, dürfen sie sich zurückziehen.«

Dann heifst es weiter:

»Wenn sie (die Söhne und deren Frauen) sich in Gegenwart ihrer Eltern und Schwiegereltern befinden und diese ihnen einen Auftrag erteilen, so antworten sie: »Ja« und entsprechen demselben in ehrerbietiger Weise. Wenn sie vortreten, zurücktreten, sich drehen und umwenden, beobachten sie ein vorsichtiges und ernstes Benehmen. Sie dürfen nicht rülpsen, niesen, husten, gähnen, sich recken, sich krumm halten oder anlehnen noch auch seitwärts blicken; sie dürfen nicht spucken noch sich schneuzen; wenn es kalt ist, dürfen sie nicht mehrere Kleider übereinander anziehen; wenn sie ein Jucken fühlen, dürfen sie sich nicht kratzen. Wenn es nicht einer besonderen Handlung zu Ehren geschieht (wie etwa beim Bogenschiefsen), dürfen sie nicht den Oberkörper entblöfsen, auch dürfen sie sich nicht aufschürzen, es sei denn, dafs sie durch Wasser waten. Sie dürfen die Innenseite ihrer Alltagskleider und ihrer Bettdecken nicht sehen lassen.« —

Als Schlüssel zum Verständnis der chinesischen Volksseele nimmt das Li-ki vielleicht die erste Stelle unter den Erzeugnissen der gesamten Litteratur ein; seine Bedeutung liegt daher weit mehr auf sittengeschichtlichem als auf litterargeschichtlichem Gebiete. Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dafs die zahllosen und minutiösen Vorschriften des Li-ki dem Volke derart in Fleisch und Blut übergegangen und zur eigensten Natur geworden sind, dafs der chinesische Volkscharakter ihnen geradezu seinen eigentümlichen Habitus verdankt. Die sprichwörtliche Unwahrhaftigkeit des chinesischen Wesens, das Ersticktwerden der inneren Empfindung durch äufsere Formen, das Vorwalten einer Schablone, die keine rechte Individualität, keine subjektive Ursprünglichkeit zur Geltung kommen läfst, sind Erscheinungen, die, wenn nicht ausschliefslich, so doch zum grofsen Teile dem nivellierenden Einflusse des allbeherrschenden Ritualismus zuzuschreiben sind. Der ursprüngliche Unterschied zwischen sittlicher Verantwortung und äufserem Drill ist dem Volksbewufstsein abhanden gekommen, und an die Stelle des sittlichen Bewufstseins das Schicklichkeitsgefühl, an die Stelle der Moralität ein kalter, starrer Ritualismus getreten.

5. Ch'un-ts'iu, »Frühling und Herbst«, die Chronik des Staates Lu.

Mao K'i-ling, ein chinesischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts, sagt in seinem Kommentar zum Ch'un-ts'iu: »Wenn im Altertum die Historiographen die Begebenheiten aufzeichneten, pflegten sie stets zuvörderst Jahr, Monat, Tag und Stunde festzustellen und dann die Begebenheiten unter diese Rubriken einzutragen. Das nannten sie Annalen. So mufste für das, was unter jedem Jahre verzeichnet wurde, stets die Jahreszeit angegeben werden. Indem sie dann dem Ganzen den Namen Ch'un-ts'iu gaben, konnte der Frühling zugleich den Sommer, der Herbst zugleich den Winter mit einbegreifen.« [1]) Nach dieser durchaus plausibeln Erklärung bedeutet mithin Ch'un-ts'iu, »Frühling und Herbst« — ein Ausdruck der übrigens schon vor der confucianischen Zeit in diesem Sinne gebräuchlich war —, als *pars pro toto* für alle vier Jahreszeiten geltend, soviel wie Annalen oder Chronik.

Das Ch'un-ts'iu ist das einzige unter den kanonischen Büchern, dessen Autorschaft dem Confucius zugeschrieben wird und vermutlich auch — freilich, wie wir sogleich sehen werden, wohl in einem bedeutend erweiterten Sinne — das einzige Buch überhaupt, das von des Meisters Hand herrührt. Diese Tatsache könnte auf den ersten Blick genügen, um das hohe Ansehen zu erklären, dessen gerade dieses Buch sich in den Augen der Chinesen erfreut. Schon anderthalb Jahrhunderte nach dem Tode des Confucius wird das Werk den gigantischen Taten des Kaisers Yü als ebenbürtige Leistung an die Seite gestellt. »Einst regelte Yü die überströmenden Wasser,« sagt Meng-tszĕ (III, II, IX, 11), »und das Reich hatte Frieden. Chou-kung unterwarf die Barbarenstämme des Westens und Nordens und vertrieb die wilden Tiere, und das Volk hatte Ruhe. K'ung-tszĕ vollendete das Ch'un-ts'iu, und die aufrührerischen Minister und rebellischen Söhne gerieten in Schrecken.« Ja, Confucius selbst scheint eine aufserordentlich hohe Meinung von seinem Werke gehabt zu haben, wenn wir die Äufserung als authentisch ansehen dürfen, die Meng-tszĕ ihm in den Mund legt: »Woran man mich erkennen wird, das ist das Ch'un-ts'iu; weswegen

---

[1]) Legge, Chinese Classics V, p. 8.

man mich verurteilen wird, das ist das Ch'un-ts'iu« (III, II, IX, 8.) Demnach sollte man ein Geschichtswerk grofsen Stiles oder doch zum mindesten ein Geistesprodukt von ausgesprochen individuellem Gepräge erwarten, in welchem sich Wesen und Anschauungsweise des Meisters mit besonderer Schärfe und Klarheit widerspiegeln; in jedem Falle aber ein reiches Quellenmaterial, da sich Confucius in dem Ch'un-ts'iu auf die Geschichte seines Heimatsstaates Lu vom Jahre 722 bis zum Jahre 481 v. Chr. beschränkt, für die ihm das fürstliche Archiv zu Gebote stand. Statt dessen finden wir ein nach Inhalt und Form gleich dürftiges Machwerk, das nichts anderes bietet als eine chronologisch geordnete Sammlung kurzer Notizen über eine Reihe äufserer Begebenheiten in der denkbar knappsten Fassung. So wortkarg ist der Verfasser, dafs er nie auf Nebenumstände eingeht, nie einen erzählenden Ton anschlägt, geschweige denn das geringste Gewicht auf das ästhetische Moment der Darstellung legt. Chavannes meint[1]), um die Begeisterung der Chinesen für das Ch'un-ts'iu zu verstehen, müsse man in Betracht ziehen, dafs die Kunst der geschichtlichen Darstellung sich bei ihnen viel langsamer als in Griechenland entwickelt und zudem nie die gleiche Höhe erreicht habe. Das Ch'un-ts'iu sei ihnen bewundernswert erschienen, weil es ihnen zum ersten Male ein klares und deutliches Bild einer geschichtlichen Periode von 240 Jahren geboten habe. Wenn auch bereits ähnliche Werke in anderen Königreichen, wie z. B. in Ch'u und Tsin, unternommen worden waren, so habe der Erfolg des Ch'un-ts'iu diese unvollkommenen Versuche in Vergessenheit geraten lassen. Ich mufs gestehen, dafs mir diese Erklärung nicht recht überzeugend erscheint, denn erstens läfst sich ein noch unvollkommenerer Versuch dieser Art als das Ch'un-ts'iu kaum denken: es entspricht bereits vollauf den höchsten Anforderungen an litterarische Unvollkommenheit. Ferner wissen wir, dafs das Archiv von Chou eine ganze Sammlung historischer Aufzeichnungen enthielt, deren sich Confucius nach dem Zeugnisse des Szĕ-ma Ts'ien bei der Herstellung des Ch'un-ts'iu bedient hat. Über den höheren oder geringeren Grad der Vollkommenheit jener Aufzeichnungen können wir uns jedoch

[1]) Les Mém. hist. de Se-ma Ts'ien I, p. CXLVI.

kein Urteil erlauben, da sie bei der Bücherverbrennung sämtlich zu Grunde gegangen sind. Derselbe Szĕ-ma Ts'ien sagt nämlich in dieser Beziehung: »Nachdem Ts'in[1]) seine Absicht erreicht (d. h. das ganze Reich unter seine Botmäfsigkeit gebracht) hatte, liefs er das Shi-king und Shu-king im Reiche verbrennen und die historischen Aufzeichnungen der Lehensfürsten erst recht, weil sie Tadel und Kritik enthielten[2]). Wenn das Shi-king und Shu-king hernach wieder ans Licht kamen, so ist das daraus zu erklären, dafs sie vielfach in Privathäusern aufbewahrt wurden; die historischen Aufzeichnungen hingegen wurden ausschliefslich im Hause Chou aufbewahrt und sind daher zu Grunde gegangen. Wie beklagenswert! Wie beklagenswert!« (Shi-ki XIII, p. 2a.) Und wenn man endlich erwägt, dafs die Chinesen einerseits bereits lange vor der confucianischen Zeit Werke von so hoher Formvollendung, wie die Reden des Shu-king und die Lieder des Shi-king, hervorgebracht und anderseits schon sehr bald nach dem Tode des Confucius so sprachgewaltige Schriftsteller, wie Meng-tszĕ, Chuang-tszĕ, Siün-tszĕ, Yang Chu, Moh Tih u. a. m., zu verzeichnen hatten, so ist nicht recht einzusehen, was uns berechtigt, ihre Befähigung zu einer vollkommeneren Darstellung in Zweifel zu ziehen. Ich bin vielmehr der Ansicht, dafs das Ch'un-ts'iu sein hohes Ansehen, abgesehen von dem Namen und Nimbus des Confucius, in erster Linie dem zugehörigen, unter dem Namen Tso-chuan bekannten Kommentare verdankt, durch den es zu einer Geschichtsquelle ersten Ranges geworden ist.

Hier ergeben sich indessen wieder neue Schwierigkeiten, die endgültig zu beseitigen wohl kaum jemals gelingen wird. Je verworrener jedoch der Knäuel, um so berechtigter wenigstens der Versuch, ihn zu entwirren.

In den »Geschichtlichen Denkwürdigkeiten« des Szĕ-ma Ts'ien lesen wir[3]): »Die Staaten Ts'i, Tsin, Ts'in und Ch'u waren zu Beginn der Chou-Dynastie höchst unbedeutend. Der eine von ihnen umfafste hundert, der andere fünfzig Li (chinesische

---

[1]) Damit ist der Ts'in-Kaiser Shi-hoang-ti gemeint,

[2]) D. h. weil sie Anlafs boten, an dem Vorgehen des Shi-hoang-ti Kritik und Tadel zu üben.

[3]) Shi-ki XIV, p. 1b bis 2a der mir vorliegenden japanischen Ausgabe.

Meilen). Aber Tsin verschanzte sich in den drei Ho (Ho-kien, Ho-nan und Ho-nei), Ts'i reichte bis ans östliche Meer, Ch'u hatte den Fluſs Hoai zur Grenze, und Ts'in machte sich die feste Lage von Yung zu nutze. Die vier Staaten erhoben sich der Reihe nach zur Blüte und errangen, einer nach dem anderen, die Hegemonie. Die von den Königen Wen und Wu mit groſsen Gebieten belehnten Vasallen gerieten sämtlich in Furcht und unterwarfen sich ihnen. Daher wandte sich K'ung-tszĕ, in der Absicht, die Pflichten des Königs ins rechte Licht zu setzen, an mehr denn siebzig Fürsten, aber keiner von ihnen war im stande, ihn zu verwenden. Da richtete er den Blick westwärts auf das Haus Chou und untersuchte die alten Berichte der historischen Aufzeichnungen. Das Fürstentum Lu zum Ausgangspunkt nehmend, stellte er das Ch'un-ts'iu zusammen. Nach oben hin verzeichnete er [die Regierung des Fürsten] Yin, nach unten hin gelangte er bis zu der Festnahme des Einhorns unter dem Fürsten Ngai[1]). Er verkürzte die Ausdrucksweise, entfernte die Pleonasmen und Wiederholungen und stellte dadurch ein gerechtes Verfahren fest[2]). Indem die Pflichten des Königs klargestellt waren, wurden die menschlichen Angelegenheiten gefördert. Seine siebzig Schüler erhielten auf mündlichem Wege seine Hinweise in Betreff derjenigen Ausdrücke, die zu tadeln, zu loben oder auszumerzen waren, deren schriftlicher Form man das jedoch nicht ansehen konnte. Aus Besorgnis, daſs die Schüler, die vielfach abweichenden Ansichten huldigten, ein jeder an seiner Auffassung festhalten möchten, erörterte Tso K'iu-ming, ein Edler aus Lu, infolgedessen auf Grund der historischen Aufzeichnungen des K'ung-tszĕ dessen Aussprüche und verfaſste das Ch'un-ts'iu des Tso.« Aus diesem Berichte erfahren wir dreierlei. Erstens, daſs Confucius sich

---

[1]) D. h. er begann seine Aufzeichnungen mit der Regierung des Fürsten Yin von Lu (721—711 v. Chr.) und führte sie bis zur Festnahme des Einhorns im Jahre 481, dem 14. Regierungsjahre des Fürsten Ngai. Confucius deutete das Erscheinen des Einhorns *(lin)* infolge der dasselbe begleitenden Nebenumstände als ein Zeichen von böser Vorbedeutung.

[2]) Vielleicht besser zu übersetzen durch: »und stellte dadurch die Methode richtiger Deutung fest«.



bei der Abfassung des Ch'un-ts'iu ebensowenig wie bei seiner Sammlung und Redaktion der alten Litteraturdenkmäler durch wissenschaftlichen Forschungstrieb, sondern durch politische und ethische Gesichtspunkte leiten liefs. Diese Angabe bestätigt uns, was bereits oben zur Charakteristik des Confucius und seiner litterarischen und Lehrtätigkeit gesagt worden ist. Zweitens, dafs er historische Aufzeichnungen hinterlassen habe, deren sich Tso K'iu-ming als Grundlage für seinen Kommentar bediente, und die ohne weiteres mit dem dem Confucius zugeschriebenen Ch'un-ts'iu zu identifizieren keineswegs ein unbedingt zwingender Grund vorliegt. Und endlich drittens, dafs nach Szĕ-ma Ts'iens Ansicht Tso K'iu-ming der Verfasser des Tso-chuan sei. Für uns ist vor allem die letztgenannte Angabe von Interesse. Wer war Tso K'iu-ming? — Dafs er ein Edler aus Lu gewesen sei, wie Szĕ-ma Ts'ien versichert, ohne jedoch seine Behauptung zu begründen, besagt herzlich wenig. Die Gelehrten aus der Zeit der Han-Dynastie gehen einen Schritt weiter, indem sie ihn mit einem angeblichen Zeitgenossen des Confucius identifizieren, der während der Jahre 509—467 v. Chr. gewirkt haben soll, und der im Lun-yü ein einziges Mal von Confucius erwähnt wird. Die betreffende Stelle (Lun-yü V, 24) lautet: »Der Meister sprach: Glatte Reden, eine gefällige Miene und übertriebene Höflichkeit: Tso K'iu-ming schämte sich dessen; ich schäme mich dessen gleichfalls. Seinen Hafs zu verbergen und den Freund zu spielen: Tso K'iu-ming schämte sich dessen; ich schäme mich dessen gleichfalls.« Da das Chinesische bekanntlich die Zeiten des Verbums nicht unterscheidet, so läfst sich auf Grund des Originals auch nicht entscheiden, ob das Verbum »sich schämen« in diesem Falle in der Gegenwart oder in der Vergangenheit aufzufassen, mit anderen Worten: ob unter Tso K'iu-ming ein Zeitgenosse des Confucius oder vielleicht eine Persönlichkeit der Vorzeit zu verstehen sei. Nach der landläufigen Auffassung soll er freilich ein Schüler des Weisen gewesen sein; da wir jedoch keinerlei authentische Berichte über seine Persönlichkeit besitzen, bleibt, um über die Wahrscheinlichkeit oder überhaupt die Möglichkeit einer solchen Annahme urteilen zu können, nichts anderes übrig, als das Tso-chuan auf seinen Inhalt, seine Darstellungsweise, sowie auch auf die Geschichte des Textes hin

zu prüfen und auf diese Weise an Stelle der fehlenden äufseren eventuell innere Gründe sprechen zu lassen.

Fast jedem einzelnen Satze des Ch'un-ts'iu fügt das Tso-chuan einen ausführlichen Exkurs hinzu, der in der Regel nicht nur die im Ch'un-ts'iu kurz vermerkten Begebenheiten durch einen Bericht über die begleitenden Nebenumstände ergänzt und so den geschichtlichen Zusammenhang herstellt, sondern zugleich auch einen synchronistischen Überblick über die Ereignisse in den übrigen Teilstaaten gibt, wenigstens soweit durch sie die Geschicke des Fürstentums Lu beeinflufst wurden. So bietet es unendlich viel mehr, als der Titel erwarten läfst: über den engen Rahmen eines blofsen Kommentars hinausgehend, erweitert es die dürre Chronik eines unbedeutenden Duodezstaates zu einer Geschichte nahezu des ganzen damaligen Reiches. Aber nicht blofs exegetisch verhält sich der Verfasser zu seinem Texte — er steht ihm auch kritisch gegenüber, indem er in vielen Fällen von ihm abweicht, in manchen ihn berichtigt. Hier finden wir nicht mehr die Teilnahmlosigkeit des Chronisten, der sich darauf beschränkt, Tatsachen zu registrieren, ohne nach ihrem inneren, kausalen und ethischen Zusammenhange zu fragen; vielmehr wird Personen und Ereignissen reichlich Lob und Tadel gespendet, je nachdem sie den sittlichen Forderungen des Verfassers entsprechen oder nicht. Auch formell, in Ausdruck und Darstellung, nimmt das Werk einen hohen Rang in der zeitgenössischen Litteratur ein. Der Mann, der ein solches Werk hervorbrachte, mufste nicht nur ein bedeutender Schriftsteller sein, der zugleich über einen für damalige Zeiten einzig dastehenden Reichtum an Quellenmaterial verfügte, — er mufs auch ein ungewöhnlich hohes persönliches Ansehen genossen haben, um, wie er es tut, über Menschen und Dinge zu Gericht sitzen zu dürfen. Wäre er wirklich ein Schüler des Confucius gewesen, so hätte uns die Überlieferung sicherlich über seine Person und seine Schicksale nicht so gänzlich im Dunkeln gelassen; aber auch abgesehen davon ist es bei der Stellung, die Confucius seinen Jüngern gegenüber einnahm, schlechterdings undenkbar, dafs er als solcher gewagt haben sollte, von den Aussprüchen und Meinungen seines Meisters abzuweichen und gar sie zu kritisieren.

Um jedoch von diesem rein negativen Ergebnis zu einem mehr positiven zu gelangen, müssen wir, wie mir scheint, einen

Schritt weiter gehen und der Frage nähertreten, ob wir denn wirklich unbedingt genötigt sind, den Tso K'iu-ming, von dem doch aufser dem Namen nichts Sicheres bekannt ist, für den Verfasser des Tso-chuan zu halten; und da kann ich hier nur kurz wiederholen, was ich bereits an anderer Stelle über diesen Punkt ausgeführt habe[1]). Wenn der Titel Tso-chuan durch »Kommentar des Tso« wiedergegeben wird, so geschieht das unter der stillschweigenden Voraussetzung, dafs Tso, der Überlieferung gemäfs, ein Eigenname sei. Aber von der Überlieferung abgesehen, die uns ohnehin auf halbem Wege im Stiche läfst, liegt für diese Annahme durchaus kein absolut zwingender Grund vor. Das Wort *tso* ist in der Bedeutung »linker«, »links« ein ganz alltäglicher Ausdruck. Da nun die Chinesen bekanntlich in senkrechten, von rechts nach links aufeinander folgenden Zeilen schreiben, so stehen Anmerkungen und Zusätze nicht, wie bei uns, unter, sondern hinter dem Texte, d. h. in diesem Falle links von demselben. Fassen wir also im gegebenen Falle *tso* in diesem Sinne auf, so erhalten wir für den Titel Tso-chuan die Bedeutung: »der linke Kommentar« oder »der Kommentar links vom Texte«.

Damit wären wir aber der Frage nach dem Verfasser zunächst noch um keinen Schritt nähergekommen. Da derselbe, wie gesagt, unmöglich ein Schüler oder Nachfolger des Confucius — sei es ein unmittelbarer oder ein mittelbarer — gewesen sein kann, so bleibt wohl nur die Möglichkeit übrig, dafs jener Kommentar dem Meister selbst zuzuschreiben sei. Wollte man gegen diese, auf den ersten Blick gewagt erscheinende Annahme geltend machen, dafs Confucius unmöglich seinen eigenen Tod berichtet haben könne, der doch im Tso-chuan erwähnt sei, so ist es nicht schwer, diesen Einwand zu entkräften. Wir wissen, dafs das Tso-chuan erst in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ans Licht der Öffentlichkeit gekommen ist. Dafs es vielfach mit späteren Zusätzen und Interpolationen versetzt ist, ist ebenfalls eine allgemein anerkannte Tatsache und erklärlich genug. Warum sollte es also nicht auch während der drei Jahrhunderte, die zwischen dem Tode des Meisters und der Herausgabe des Werkes durch Chang

[1]) Die klassische Litteratur der Chinesen, a. a. O. S. 370 ff.

Ts'ang liegen, über den Schlufs hinaus von fremder Hand durch Nachträge fortgeführt und ergänzt worden sein? Wenn wir aber den Confucius als den Verfasser annehmen, so würde dadurch in der Tat auch manches seine Erklärung finden, was sonst unverständlich bleiben müfste. Das Tso-chuan beschränkt sich nicht, wie das Ch'un-ts'iu, auf das Fürstentum Lu, sondern zieht fast das ganze damalige Reich in den Kreis seiner Betrachtung; sein Autor mufs daher sehr umfassende Quellenstudien gemacht haben, um den immerhin umfangreichen Stoff so bis in seine Einzelheiten beherrschen zu können. Von Confucius aber wissen wir, dafs er das Staatsarchiv von Chou benutzt hat, und dürfen wohl annehmen, dafs er während seiner langen Wanderjahre auch in anderen fürstlichen Archiven Forschungen angestellt habe. In dieser Beziehung ist auch eine von Legge[1]) zitierte chinesische Notiz aus der Zeit der Han-Dynastie von Interesse, nach welcher Confucius, nachdem er den officiellen Auftrag erhalten, die Annalen zu verfassen, den Tszĕ-hia und einige andere seiner Schüler ausgesandt hätte, um nach den historischen Aufzeichnungen von Chou Umschau zu halten. Dieselben sollen daraufhin kostbare Schriftwerke aus 120 Staaten aufgefunden haben. Legge bemerkt dazu, das sei eine der willkürlichen Behauptungen (wild statements), wie wir sie bei vielen Schriftstellern der Han- und Tsin-Zeit fänden. Es sei in dem Werke nichts enthalten, was zu der Annahme nötige, als seien irgend welche andere Aufzeichnungen aufser denen des Staates Lu dabei zu Rate gezogen worden. Diese Bemerkung ist vollkommen zutreffend, solange man nur das Ch'un-ts'iu im Auge hat; sobald wir die Angabe jedoch auf das Tso-chuan beziehen, haben wir gar keinen Grund, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Aufserdem spricht Szĕ-ma Ts'ien, wie wir sahen (oben S. 71) von »historischen Aufzeichnungen« des Confucius, die keineswegs mit dem Ch'un-ts'iu identisch zu sein brauchen. Was hingegen den Text des Ch'un-ts'iu anlangt, so heifst es in dem obenangeführten Zitate aus Szĕ-ma Ts'iens Geschichtlichen Denkwürdigkeiten ausdrücklich, Confucius habe das Ch'un-ts'iu aus den ihm zugänglichen Quellen zusammengestellt, woraus wir, wie

[1]) Chin. Classics, V, p. 9.

schon Chavannes[1]) mit Recht hervorhebt, noch keineswegs zu schliefsen brauchen, dafs er es auch verfafst habe. Höchstwahrscheinlich ist der Text des Ch'un-ts'iu nichts anderes als eine von Confucius angefertigte Abschrift oder vielleicht auch nur ein Auszug aus der Staatschronik von Lu, und wir dürfen daher wohl annehmen, dafs Confucius sich der kurzen Sätze des Ch'un-ts'iu gleichsam nur als eines Fadens bedienen wollte, um an ihm die Begebenheiten, die den Inhalt des Tso-chuan bilden, aufzureihen. Lassen wir nun aber die Möglichkeit gelten, dafs das Tso-chuan dem Meister selbst zuzuschreiben sei, so wird auch jene vorhin zitierte, dem Confucius von Meng-tszĕ in den Mund gelegte Äufserung, auf das Tso-chuan bezogen, ebenso begreiflich wie berechtigt erscheinen, während sie sich im Hinblick auf das Ch'un-ts'iu mit seiner uns sonst bekannten Selbsterkenntnis und Bescheidenheit kaum in Einklang bringen liefse. Von diesem Standpunkte ausgehend, hätten wir es zwar dem Confucius zu verdanken, dafs uns die Chronik von Lu erhalten geblieben ist, ohne dafs wir jedoch in ihr sein Werk im Sinne geistigen Eigentums zu erblicken hätten. Und wenn Confucius von dem Ch'un-ts'iu als von seinem Werke spricht, so mag er damit sehr wohl Text und Kommentar zusammengenommen gemeint haben, wie ja auch heute der eine nie ohne den anderen herausgegeben zu werden pflegt.

Ich bin auf diese Frage mit einer Ausführlichkeit eingegangen, die vielleicht in einem nicht für Fachleute bestimmten Buche unangebracht erscheinen könnte. Indessen glaube ich, dafs es einmal manchen meiner Leser nicht unwillkommen sein wird, wenn sie hier nicht nur mit den gesicherten Resultaten der Wissenschaft bekannt gemacht werden, sondern auch hin und wieder einen Einblick in den Gang der Forschung über noch schwebende Fragen erhalten; dann aber gewinnt auch durch die vorgetragene Hypothese — und nur als solche möchte ich sie mit allem Vorbehalt betrachtet wissen — die Gestalt des Confucius eine völlig neue Beleuchtung: der grofse Reformator, den wir bisher nur als Überlieferer gekannt haben, tritt uns mit einem Schlage zugleich als der Begründer der chinesischen Geschichtschreibung entgegen. Vor allem aber gewährt uns diese Hypothese die Möglichkeit, den peinlichen Gegensatz zwischen

[1]) l. c. III, p. 18, n. 6.

dem objektiven Werte des Ch'un-ts'iu und der subjektiven Wertschätzung des Werkes durch Confucius aufzuheben.

Ein Beispiel genüge, um das Verhältnis, in welchem das Ch'un-ts'iu und das Tso-chuan nach Inhalt und Umfang sowohl wie nach Darstellung und Behandlung des Gegenstandes zueinander stehen, zu veranschaulichen.

Unter dem zweiten Regierungsjahre des Fürsten Süan von Lu (607 v. Chr.) berichtet das Ch'un-ts'iu lakonisch: »Im Herbste, im neunten Monate, am Tage Yih-ch'ou[1]) tötete Chao Tun von Tsin seinen Fürsten I'kao.« Dazu gibt das Tso-chuan folgenden Exkurs: »Der Fürst Ling[2]) von Tsin benahm sich nicht als Fürst. Er erschwerte die Abgaben, um seine Wände mit Schnitzereien schmücken zu können, er schofs vom Turme aus mit seiner Armbrust auf die Menschen und beobachtete, wie sie seinen Kugeln auszuweichen suchten. Als einmal sein Koch die Bärentatzen[3]) nicht gargekocht hatte, liefs er ihn töten und, in einen Korb gelegt, von Frauen am Palaste vorbeitragen. Chao Tun und Shi Ki hatten seine Hand erblickt (die aus dem Korbe heraushing), und nachdem sie sich über den Sachverhalt erkundigt hatten, nahmen sie sich die Angelegenheit derart zu Herzen, dafs sie beschlossen, deshalb vorstellig zu werden. Shi Ki sagte (zu Chao Tun): ‚Wenn deine Warnung nicht angenommen wird, wird niemand sie erneuern wollen. Lafs mich zuerst vorgehen; wenn meine Warnung kein Gehör findet, kannst du dein Heil versuchen.' Erst nachdem er zum dritten Male bis zur Mittelhalle vorgedrungen war, bemerkte ihn der Fürst und sprach: ‚Ich bin mir meiner Fehler bewufst und will sie gutmachen.' Shi Ki verneigte sich, indem er mit der Stirn den Boden berührte, und sprach: ‚Wer unter den Menschen hätte keine Fehler? Wenn man jedoch im stande ist, einen begangenen Fehler wieder gutzumachen, so gibt es nichts Besseres. Im Shi-king heifst es:

Es mangelt nie beim Anbeginn,
Doch wenige bestehn am Ende[4]).

---

[1]) D. h. am 27. Tage des neunten Monats.
[2]) Ling ist der postume oder Tempelname des Fürsten I-kao.
[3]) Bärentatzen waren ein beliebter Leckerbissen.
[4]) Shi-king III, III, I.

Ist dem so, dann sind derer, die ihre Fehler zu bessern vermögen, wohl nur wenige. Wenn aber du, Fürst, im stande bist, ‚am Ende zu bestehen‘, so sind damit die Altäre der Landesgötter gesichert. Würden es dann etwa nur deine Minister sein, die dir vertrauen? — An einer anderen Stelle heifst es:

Ist in des Königs Kleid ein Rifs,
So weifs auch Chung Shan-fu ihn wieder zuzuweben [1]).

Wenn du, o Fürst, im stande bist, deine Fehler gutzumachen, dann wird dein Gewand nie verderben.‘

Nichtsdestoweniger änderte der Fürst sich nicht. Süan-tszĕ [2]) warnte ihn zu wiederholten Malen, bis der Fürst dessen überdrüssig ward und den Ch‘u Mi beauftragte, ihn zu ermorden. Als dieser sich in aller Frühe dorthin begab, fand er die Tür des Schlafgemachs offen. Chao Tun hatte sein Staatsgewand angelegt, um zur Audienz zu gehen; da es jedoch noch früh war, safs er da und benutzte die Zeit zu einem Schläfchen. Ch‘u Mi trat zurück und sprach seufzend: ‚Ohne die schuldige Ehrerbietung (vor dem Fürsten) zu vergessen, ist er doch der Hort des Volkes. Den Hort des Volkes zu töten wäre illoyal; den Befehl des Fürsten aufser acht zu lassen wäre treulos. Da mir nur eins von beiden übrig bleibt, will ich lieber sterben‘. Mit diesen Worten warf er sich gegen einen Akazienbaum und starb.

Im Herbste, im neunten Monate, lud der Fürst von Tsin den Chao Tun zu einem Trinkgelage ein. Er hatte Gepanzerte in einem Hinterhalt, die ihn überfallen sollten. T‘i-mi Ming, der zur Rechten des Chao Tun im Wagen gesessen hatte, erfuhr es, eilte (in die Halle hinauf) und sprach: ‚Es schickt sich nicht, dafs ein Untertan, der am Mahle seines Fürsten teilnimmt, mehr denn drei Becher trinke!‘ Mit diesen Worten zog er ihn hinab. Der Fürst hetzte seinen grofsen Köter auf ihn, aber T‘i-mi Ming tötete ihn mit einem Schlage. Chao Tun sprach: ‚Nachdem er die Menschen aufgegeben hat, bedient er sich der Hunde. Aber so wütend er auch ist, was hilft es ihm?‘ Er schlug sich kämpfend (durch die Gepanzerten, die ihn inzwischen umringt hatten) durch, während T‘i-mi Ming für ihn den Tod erlitt.

---

[1]) Shi-king III, III, VI. Chung Shan-fu war ein tugendhafter Minister des Königs Süan (827—781 v. Chr.).

[2]) Süan-tszĕ ist der Ehrenname des Chao T‘un.

Als Chao Süan-tszĕ bei einer früheren Gelegenheit einmal auf einer Jagd am Berge Shou-shan unter einem schattigen Maulbeerbaume verweilte, bemerkte er dort einen gewissen Ling Cheh, der in verhungertem Zustande war. Auf seine Frage, was ihm fehle, sprach er: ‚Ich habe seit drei Tagen nichts gegessen'. Als ihm Chao Süan-tszĕ darauf zu essen gab, legte jener die Hälfte der Speisen beiseite. Deswegen zur Rede gestellt, sagte er: ‚Ich habe mich seit drei Jahren für den Staatsdienst vorbereitet und weiſs nicht, ob meine Mutter noch am Leben ist oder nicht. Jetzt bin ich der Heimat nahe und bitte, ihr dieses geben zu dürfen.' Chao Süan-tszĕ aber hieſs ihn alles aufessen und machte einen Korb mit Reis und Fleisch zurecht, den er in einen Sack packte und ihm mitgab. Dieser Mann war jetzt mit unter den Gepanzerten des Fürsten gewesen, aber mit umgedrehtem Spieſse hatte er die Leute des Fürsten zurückgehalten und auf diese Weise den Chao Süan-tszĕ befreit. Als dieser ihn nun fragte, wie er dazu komme, erwiderte er: ‚Ich bin der verhungerte Mann unter dem Maulbeerbaume.' Auf die Frage nach seinem Namen und Wohnort gab er keine Antwort, sondern zog sich zurück. In der Folge verschwand er.

Am Tage Yih-ch'ou ermordete Chao Ch'uan (ein Vetter des Chao Süan-tszĕ) den Fürsten Ling im Pfirsichgarten. Süan-tszĕ hatte das Gebirge noch nicht überschritten[1]). Der Groſsastrolog schrieb: ‚Chao Tun hat seinen Fürsten getötet', und machte seinen Bericht bei Hofe bekannt. Süan-tszĕ sprach: ‚Mit nichten.' Jener aber entgegnete: ‚Herr, du bist der erste Minister. Du warst geflohen, hattest aber die Grenze noch nicht überschritten; du bist zurückgekehrt, aber du hast den Mörder nicht bestraft. Wenn du es nicht warst, wer sonst?' Süan-tszĕ sprach: ‚Wehe!

> Durch das, was ich im Herzen hegte,
> Hab' ich mir selbst den Gram bereitet[2])!

Das scheint auf mich gemünzt zu sein.'

---

[1]) Er war im Begriffe gewesen zu fliehen, hatte aber das Grenzgebirge von Tsin noch nicht überschritten; auf die Nachricht von der Ermordung des Fürsten kehrte er wieder um.

[2]) Dieses Zitat stammt nicht, wie Legge meint, aus Shi-king I, III, VIII, sondern ist einem der von Confucius ausgemerzten Lieder entnommen.



K'ung-tszĕ sagt[1]): ‚Tung Hu war ein trefflicher Chronist; er schrieb nach der Regel, nichts zu verheimlichen. Chao Süan-tszĕ war ein trefflicher Grofswürdenträger: in Ausübung des Gesetzes nahm er das Böse auf sich. Schade! hätte er die Grenze überschritten, so wäre er entkommen!'« —

Wir besitzen, wie bereits erwähnt, aufser dem Tso-chuan noch zwei Kommentare zum Ch'un-ts'iu, von denen der eine dem Kung-yang Kao, der andere dem Kuh-liang Ch'ih zugeschrieben wird, die im 5. Jahrhundert v. Chr. gelebt haben und Schüler des Tszĕ-hia, des bekannten Jüngers des Confucius, gewesen sein sollen. Diese beiden Kommentare sind ebenfalls erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. veröffentlicht worden. Da sie jedoch neben dem Tso-chuan nur einen sehr untergeordneten Wert beanspruchen dürfen, genügt es, sie der Vollständigkeit halber erwähnt zu haben.

Mit dem Ch'un-ts'iu hat die Reihe der fünf kanonischen Bücher ihren Abschlufs gefunden.

II. Die Szĕ-shu oder vier klassischen Bücher.

1. Das Lun-yü oder die Unterredungen[2]).

Im Gegensatz zu den fünf King gehören die vier klassischen Bücher sämtlich der nachconfucianischen Zeit an; sie stellen, als Ganzes genommen, so recht eigentlich das Credo der confucianischen Schule dar.

Als die Gelehrten der Han-Dynastie an die Wiederauffindung, Herstellung und Herausgabe der von der Bücherverbrennung verschont gebliebenen Reste der klassischen Bücher gingen, fanden sie zunächst zwei Abschriften des Lun-yü, von denen die eine aus Lu, dem Heimatsstaate des Confucius, die

---

[1]) Dieser Ausspruch des Confucius ist sonst nicht bekannt. Gewöhnlich werden übrigens ethische Urteile dieser Art im Tso-chuan mit den Worten: »Der Edle sagt« eingeleitet.

[2]) Legge, The Chinese Classics, vol. I, containing Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean. 2d ed. Oxford, 1893. — Es existiert auch eine deutsche, jedoch sehr verbesserungsbedürftige Übersetzung des Lun-yü: Werke des tschinesischen Weisen Kung-fu-dsu und seiner Schüler. Zum ersten Mal aus der Ursprache ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Wilhelm Schott. I. Teil. Halle 1826. II. Teil. Berlin 1832.

andere aus dem benachbarten Ts'i stammt. Bald darauf, um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., wurde, wie bereits erwähnt, zugleich mit den Handschriften des Shu-king, Hiao-king und Li-ki auch eine solche des Lun-yü ans Licht gefördert, die im wesentlichen mit dem aus Lu stammenden Texte übereinstimmte. Auf Grund einer sorgfältigen Vergleichung der drei Handschriften haben dann die Gelehrten der späteren Han-Dynastie, unter denen sich besonders der berühmte Cheng Hüan (127—200 n. Chr.) hervortat, den uns vorliegenden Text hergestellt.

Vermutlich ist das Lun-yü, wie Legge nachzuweisen sucht, den Schülern der Schüler des Confucius zuzuschreiben, da die mehrfach verfochtene Ansicht, dafs es ein Werk seiner unmittelbaren Schüler sei, aus inneren Gründen unhaltbar ist. Es ist demnach anzunehmen, dafs es aus dem Ende des 5. oder aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts v. Chr. herrührt.

Als die zuverlässigste Quelle für die Kenntnis sowohl der Lehrmeinungen wie auch der Lehrweise des Confucius ist das Lun-yü von unschätzbarem Werte. Was aber dem Buche seinen besonderen Reiz verleiht, das ist der ungezwungen einfache Gesprächston, der den darin aufgezeichneten Äufserungen des Meisters den Stempel der Echtheit aufdrückt. Wie schon der Titel vermuten läfst, enthält es Unterredungen des Confucius mit seinen Schülern; doch sind es nicht etwa kunstvolle Dialoge, die den Gegenstand in dialektischer Behandlung zu erschöpfen suchen, sondern in der Regel nur flüchtig hingeworfene Sentenzen, meist als Antworten auf Fragen, die an den Meister gerichtet wurden. Man hat durchaus den Eindruck, dafs das Lun-yü aus gesammelten Reminiszenzen der Jünger des Confucius entstanden sei, und es entspricht daher auch völlig dem Charakter des Buches, wenn Legge den Titel durch »Analekten« wiedergibt. Das Fehlen einer Gruppierung der behandelten Gegenstände nach ihrem inneren Zusammenhange läfst die Anordnung mehr als ein Werk des Zufalls, denn bewufster Überlegung erscheinen: Fragen meist ethischen oder politischen Inhalts werden aufgeworfen und beantwortet, wie es die Gelegenheit gerade mit sich bringt. Man darf eben nicht vergessen, dafs Confucius kein Systematiker, überhaupt kein philosophischer

Denker im eigentlichen Sinne war: was er zu sagen hat, gibt ihm der Augenblick ein.

Versuchen wir, um uns dadurch zugleich mit dem Inhalte des Lun-yü bekannt zu machen, aus den durcheinander geworfenen aphoristischen Aussprüchen des Confucius den Kern seiner Lehren herauszuschälen, so finden wir als den Mittelpunkt der confucianischen Ethik die kindliche Pietät, *hiao*, die als Ausdruck des sittlichen Verhaltens der Kinder zu ihren Eltern aufgefaſst wird [1]. Die kindliche Pietät, die zugleich Ehrerbietung und unbedingten Gehorsam in sich schlieſst, ist die tief und unausrottbar im Volksbewuſstsein haftende Kardinaltugend, die bis auf den heutigen Tag die sittliche Grundlage des chinesischen Lebens in Familie und Staat geblieben ist. »Solange der Vater lebt, blicke auf seinen Willen; wenn er tot ist, blicke auf seinen Wandel. Wer drei Jahre lang nicht von seines Vaters Wegen abweicht, kann schlieſslich pietätvoll genannt werden.« »Das Alter seiner Eltern soll man kennen: einesteils als Anlaſs zur Freude, andernteils als Anlaſs zur Sorge.« Von der Familie auf den Staat übertragen, entspricht der Unterwerfung unter den väterlichen Willen der Gehorsam gegen die Obrigkeit: »Menschen, die eltern- und bruderliebend sind und sich dabei gegen ihre Obrigkeit auflehnen mögen, dürften selten sein; solche aber, die sich nicht gegen ihre Obrigkeit auflehnen und dennoch Aufruhr anzetteln mögen, hat es noch nicht gegeben.« Anderseits aber erweitern sich Kindes- und Bruderliebe, indem sie über den Kreis der Familie hinausgehen, zur Humanität: »Kindes- und Bruderliebe, sind sie nicht die Wurzel der Menschlichkeit?« Die Menschlichkeit ist die seltenste, aber dafür auch die höchste der Tugenden, denn sie überwindet alles: »Noch habe ich keinen gesehen, der die Menschlichkeit liebte und das, was nicht human ist, verabscheute. Für den, der die Menschlichkeit liebt, gibt es nichts Höheres als sie, und wer, was nicht human ist, verabscheut, wird seine Menschlichkeit dadurch betätigen, daſs er nichts, was nicht human ist, an sich heranläſst. An dem, der im stande ist, einen Tag lang seine Kraft im Dienste der Menschlichkeit zu üben, habe ich noch nicht erlebt, daſs seine Kraft versagte. Es

---

[1]) S. meinen Aufsatz: Der Confucianismus und das Chinesentum, Deutsche Rundschau 1900, Bd. CIII, S. 62 ff.

mag ja auch solche Fälle geben: gesehen habe ich noch keinen.« Die Menschlichkeit darf jedoch keinesfalls mit der Gerechtigkeit in Konflikt geraten und kann daher auch nie den christlichen Charakter der Feindesliebe annehmen. Als jemand den Confucius fragt, ob man Unrecht mit Güte vergelten solle, entgegnet er: »Womit wolltest du dann Güte vergelten? Mit Gerechtigkeit vergelte man Unrecht, Güte mit Güte.« Selbst der Hafs wird durch die Menschlichkeit nur gewissermafsen legitimiert, nicht aber beseitigt: »Nur der Humane ist fähig, andere zu lieben und andere zu hassen.« Es ist für die Denkweise des Confucius bezeichnend, dafs er auch in seinen ethischen Idealen nie über das menschlich Erreichbare hinausgeht, wodurch ihnen immer noch bedenklich viel Erdenschwere anhaftet. So scheint auch die stillschweigende Voraussetzung seiner so hoch gepriesenen »Menschlichkeit« im Grunde doch der Satz zu sein, dafs jeder sich selbst der Nächste sei. Als jemand die Überzeugung ausspricht, dafs ein human gesinnter Mensch, wenn er hört, dafs einer in einen Brunnen gestürzt sei, sich ihm sofort nachstürzen werde, weist der Meister ein solches Ansinnen mit der trockenen Bemerkung zurück: »Warum nicht gar! Der Edle wird sich wohl bewegen lassen, hinzugehen, aber nicht, sich zu ertränken; er mag sich wohl betrügen lassen, aber er läfst sich nicht zum Narren halten.« In welchem Sinne Confucius den Begriff der Menschlichkeit aufgefafst wissen will, geht vielleicht am klarsten aus der folgenden Äufserung hervor. Als sein Jünger Tszĕ-kung ihn fragt, ob es ein Wort gebe, das man zur Richtschnur seines Handelns machen könne, antwortet der Meister ihm mit der bekannten Lebensregel des Tobias: »Vielleicht ‚Gegenseitigkeit‘. Was du nicht willst, dafs man dir tu', das füg' auch keinem andern zu.«

Neben der Menschlichkeit ist es besonders der ziemlich unbestimmt und farblos gehaltene Begriff der Tugend, der im Lun-yü eine Hauptrolle spielt. Es scheint, dafs Confucius darunter mehr die sittliche Anlage als solche, denn ihre Betätigung nach aufsen verstanden wissen will. »Wer die Regierung durch Tugend ausübt, gleicht dem Polarstern: er bleibt an seinem Platze, während das Heer der Sterne ihn umkreist.« »Leitet man das Volk durch Gesetze, regiert man es durch Strafen, so sucht es sich ihnen zu entziehen, ohne Scham zu

empfinden; leitet man es durch Tugend, regiert man es durch Schicklichkeit (oder Riten, *li*), so wird es Scham empfinden und überdies sich bessern.« Die Tugend wirkt nicht durch aktives Eingreifen, sondern durch ihr blofses Dasein, als Vorbild. Darin liegt auch der Unterschied zwischen Tugend und Klugheit: »Der Kluge freut sich am Wasser, der Tugendhafte freut sich an den Bergen. Der Kluge ist tätig, der Tugendhafte ist still. Der Kluge ist fröhlich, der Tugendhafte ist langlebig.« Das Wasser ist hier als das bewegte und bewegende Element gedacht, während durch die Berge die feste, in sich ruhende Unbeweglichkeit versinnbildlicht wird, eine Auffassung, die Lao-tszĕs Lehre vom Nichttun nahe zu kommen scheint. Ohne äufseres Wirken zieht daher die Tugend an: »Die Tugend bleibt nicht verwaist, sie findet sicher Nachbarschaft.«

Das menschliche Ideal sittlicher Vollkommenheit ist »der Edle«, Kiün-tszĕ. Wörtlich übersetzt bedeutet Kiün-tszĕ »Fürstensohn« und bezeichnet somit einen Mann, in welchem der innere Adel der Gesinnung mit dem der äufseren Formen gepaart ist. »Der Edle betätigt zuvörderst seine Worte und läfst sie hinterdrein folgen.« — »Der Edle erhebt weder die Menschen um ihrer Worte willen, noch verwirft er die Worte um der Menschen willen.« — »Der Edle ist auf neunerlei bedacht: beim Sehen auf Klarheit, beim Hören auf Deutlichkeit, bei seiner Miene auf Milde, bei seinem Auftreten auf Höflichkeit, bei seinen Worten auf Aufrichtigkeit, bei seinen Geschäften auf ehrerbietige Hingebung, bei zweifelhaften Fällen auf Erkundigung; im Ärger gedenkt er der Schwierigkeiten, die aus demselben entstehen können, und wenn er sieht, dafs er einen Vorteil erlangen kann, so ist er auf Rechtlichkeit bedacht.« — »Der Edle sucht beim Essen nicht seinen Bauch zu füllen; daheim strebt er nicht nach Ruhe; er ist gewissenhaft in seinem Tun und vorsichtig in seiner Rede. Indem er sich den Rechtschaffenen nähert, richtet er sich an ihnen auf.« — Dem Edlen wird wiederholt und in verschiedenen Beziehungen der Alltagsmensch gegenübergestellt. »Der Edle ist umfassend und nicht parteiisch; der Alltagsmensch ist parteiisch und nicht umfassend.« — »Der Edle hat die Tugend, der Alltagsmensch den Besitz im Sinne; der Edle hat das Gesetz, der Alltagsmensch die Gunst im Sinne.« — »Der Edle ist hochgesinnt, aber nicht hochmütig; der Alltagsmensch

ist hochmütig, aber nicht hochgesinnt.« — »Der Edle hat, was er sucht, in sich selbst; der Alltagsmensch sucht es in anderen.« u. a. m.

Bei seinem stets auf das Tatsächliche gerichteten Blick, bei dem regen Interesse, das er den praktischen Fragen des öffentlichen Lebens entgegenbrachte, ist es erklärlich, wenn Confucius mit Vorliebe die Bedingungen einer gesunden politischen Entwicklung zum Gegenstande seiner Erörterungen macht. Die Erkenntnis, dafs die politische Zerfahrenheit seiner Zeit nur eine Folge des sittlichen Verfalles sei, führt ihn zu der Überzeugung, dafs die Politik sich nicht von der Moral lossagen könne, ohne sich selbst zu schaden. Daraus ergibt sich ihm mit logischer Notwendigkeit als erste Forderung die sittliche Hebung des staatlichen Lebens. Mit den Worten: »Der Fürst sei Fürst, der Untertan sei Untertan, der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn« sucht er daher allen, Regierenden wie Regierten, die Pflichten ihrer Stellung zum Bewufstsein zu führen. Der Fürst soll in richtiger Erkenntnis seiner Verantwortung nicht den eigenen Willen zum obersten Gesetz erheben, sondern bewährtem Rate auch dann ein williges Ohr leihen, wenn dieser den eigenen Wünschen und Neigungen zu widersprechen scheint. Auf die Frage des Fürsten Ting von Lu, ob es ein Wort gebe, durch das der Staat zur Blüte gebracht werden könne, antwortet Confucius: »Ein einzelnes Wort vermag so Grofses nicht zu bewirken, doch gibt es einen Spruch, der lautet: ‚Fürst zu sein ist schwer, Minister zu sein ist nicht leicht.‘ Ist erst die Erkenntnis vorhanden, dafs es schwer ist, Fürst zu sein, möchte dann nicht dieses eine Wort einen Staat zur Blüte bringen?« Jener fragte weiter: »Gibt es ein Wort, durch das ein Staat zu Grunde gerichtet werden kann?« Confucius erwiderte: »Ein einzelnes Wort vermag so Grofses nicht zu bewirken; doch gibt es einen Spruch, der lautet: ‚Ich habe keine Freude daran, Fürst zu sein, es sei denn, dafs niemand sich meinem Worte widersetze.‘ Ist sein Wort gut, und niemand widersetzt sich ihm, so ist das freilich auch gut; wenn es aber nicht gut ist und sich ihm dennoch niemand widersetzt, möchte dann nicht dieses eine Wort einen Staat zu Grunde richten?« Daraus ergibt sich für den, der seinem Fürsten in der rechten Weise dienen will, die Pflicht, Hingebung mit Freimut zu verbinden; auf die Frage seines

Schülers Tszĕ-lu, wie man dem Fürsten dienen solle, antwortet daher der Meister: »Hintergehe ihn nie, aber widersprich ihm.« Von den Regierenden aber verlangt er Besonnenheit und einen auf das Groſse und Wesentliche gerichteten Blick: »Man verlange keine Überhastung und sehe nicht auf geringfügigen Vorteil. Wer Uberhastung verlangt, dringt nicht durch, und wer auf geringfügigen Vorteil sieht, vermag keine groſsen Taten zu vollbringen.« Wie die Tugend schon allein durch ihr vorbildliches Dasein einen veredelnden Einfluſs ausübt, so wirkt auch eine gute Regierung durch das Beispiel, das sie dem Volke gibt, nachhaltiger als durch Gesetze und Strafen. Daher muſs, wer über andere herrschen will, an seiner eigenen Person den Anfang machen. »Regieren heiſst zum Rechten führen. Wenn du es (das Volk) in rechter Weise leitest: wer wollte dann wagen, nicht rechtschaffen zu sein?« — »Wenn man nur die eigene Person zum Rechten führt, was hat dann die Ausübung der Regierung für Schwierigkeit? Wie aber will, wer sich selbst nicht zum Rechten zu führen vermag, es an anderen tun?« — Als Ki K'ang, das Oberhaupt eines der drei Dynastengeschlechter, die zur Zeit des Confucius die Herrschaft über das Fürstentum Lu an sich gebracht hatten, an den Meister die Frage richtet, ob er recht handle, indem er um der Gesitteten willen die Ungesitteten hinrichten lasse, gibt ihm dieser den Bescheid: »Wenn du in Wahrheit regierst, wozu bedarf es dann des Tötens? Wolle nur selbst das Gute, so wird auch das Volk gut werden. Der Edle gleicht in seinem Wesen dem Winde, der Alltagsmensch dem Grase: wenn der Wind über das Gras dahinfährt, muſs es sich beugen.« Und als ebenderselbe Ki K'ang ihn um Rat fragt, wie er dem Räuberwesen in seinem Staate steuern solle, erwidert er ihm: »Herr, wenn du selbst nicht habgierig bist, werden auch deine Untertanen nicht stehlen, selbst wenn du sie dafür belohnen wolltest.« Die Grundbedingung einer gedeihlichen Regierung bleibt aber das Vertrauen des Volkes. Als Tszĕ-kung den Meister fragt, durch welche Mittel ein Staatswesen zu lenken sei, antwortet dieser daher: »Durch hinreichende Ernährung, hinreichende Wehrkraft und das Vertrauen des Volkes.« Tszĕ-kung macht nun den Einwand: »Wenn man aber nicht umhin kann, auf eines davon zu verzichten, welches von den dreien wäre dann zuerst preiszugeben?« »Die Wehr-

kraft«, lautet die Antwort. Tszĕ-kung fährt fort: »Und wenn man nicht umhin kann, auch auf eines von den beiden übrigen zu verzichten, was wäre dann zuerst preiszugeben?« Der Meister sagt: »Die Ernährung. Von alters her ist der Tod allen gemeinsam, ohne Vertrauen aber kann ein Volk nicht bestehen.«

Als Praktiker schätzt Confucius das Wissen im Sinne toter Gelehrsamkeit nicht sonderlich hoch. »Wenn einer alle dreihundert Lieder des Shi-king rezitieren kann, aber, mit der Regierung betraut, nicht durchzudringen weifs, mit einer Botschaft nach auswärts beauftragt, nicht selbständig Rede und Antwort zu stehen vermag: was nützt ihm da sein Wissen, so reich es auch sein mag?« Auf die Frage, was Wissen sei, gibt er die verständige, aber nicht gerade tiefsinnige Antwort: »Von dem, was man weifs, zugeben, dafs man es wisse; von dem, was man nicht weifs, zugeben, dafs man es nicht wisse: das ist Wissen.« Dennoch ermahnt er zu eifrigem Studium: »Lerne, wie wenn du nie dein Ziel erreichen könntest und obendrein fürchten müfstest, es zu verfehlen.« Und von sich selber sagt er: »In einem Flecken von zehn Familien mag es wohl manchen geben, der ebenso treu und aufrichtig ist wie ich, aber keinen, der wie ich zu lernen liebte.« Worin aber für ihn das wahre Wissen bestand, lehrt der Ausspruch: »Wissen ist Menschenkenntnis.« Daher sagt er an einer anderen Stelle: »Ich gräme mich nicht, wenn mich die Menschen nicht kennen, wohl aber, wenn ich die Menschen nicht kenne.«

Von besonderem Interesse sind diejenigen Äufserungen des Confucius, die ein Licht auf sein inneres Leben werfen, auf seine Stellung zur Religion und zu metaphysischen Fragen überhaupt. Leider ist indessen, wie übrigens nicht anders zu erwarten war, der Ertrag auf diesem Felde recht dürftig, denn »worüber der Meister nicht redete, waren wunderbare Erscheinungen, Gewaltäufserungen, Aufruhr und Geister.« So fertigt er denn auch seinen Jünger Tszĕ-lu auf dessen Frage, wie man den Geistern dienen solle, mit der ausweichenden Antwort ab: »Du weifst noch nicht, wie du den Menschen dienen sollst: wie wolltest du wissen können, wie man den Geistern zu dienen habe?« Und nicht besser ergeht es dem Tszĕ-lu mit seiner Frage nach dem Tode: »Du kennst das Leben noch nicht einmal,« belehrt ihn da der Meister, »wie wolltest du den Tod

kennen?« — Als Confucius einmal krank darniederlag, bat Tszĕ-lu, für ihn beten zu dürfen. »Hätte das einen Sinn?« fragte Confucius. Tszĕ-lu erwiderte: »Freilich. In den Gebeten für Tote heifst es: ‚Durch das Gebet wendet man sich an die himmlischen und irdischen Geister‘. Der Meister sagte: »Dafs ich gebetet habe, mag lange her sein.« — Für das religiöse Glaubensbedürfnis sind diese Aussprüche des Confucius freilich ebensowenig befriedigend wie seine Mahnung, man solle die Geister ehren, sie aber fernhalten. Dennoch wäre es unbillig, ihm daraufhin ohne weiteres religiösen Indifferentismus vorwerfen zu wollen; was hier auf den ersten Blick den Eindruck kühler Skepsis macht, mag vielmehr mit gröfserer Wahrscheinlichkeit auf eine gewisse ehrfürchtige Scheu vor dem Übersinnlichen zurückzuführen sein. Manche seiner Äufserungen lassen keinen Zweifel daran, dafs Confucius im Grunde eine tief religiöse Natur war. Als ihn auf einer Reise von Wei nach Ch'en sein Weg durch das Fürstentum Sung führte, wurde er von Leuten des Huan T'ui, eines Grofswürdenträgers von Sung, der ihm nach dem Leben trachtete, überfallen. Die Schüler drängten ihn zu eiliger Flucht, er aber sprach gelassen: »Der Himmel hat die Fähigkeiten in mir hervorgebracht; was kann Huan T'ui mir anhaben?« So konnte nur ein Mann reden, der von dem festen Glauben durchdrungen war, dafs sein Leben in der Hand des Himmels sei, der die Geschicke der Menschen lenkt. Dafs er auch an die Kraft des Gebetes glaubte, beweist der Ausspruch: »Wer sich an dem Himmel versündigt, hat niemand, zu dem er bete.« — Charakteristisch ist auch die Stellung, die er dem Ahnenopfer gegenüber einnimmt; hier ist ihm die aufrichtige Gesinnung die Hauptsache: »Er opferte den Manen Verstorbener, als wenn sie zugegen wären; er opferte den Geistern, als wenn sie zugegen wären.« Jedoch wollte er die Ahnenverehrung auf den vorgeschriebenen häuslichen und staatlichen Kult beschränkt wissen; daher sagt er: »Anderen als den eigenen Manen (d. h. den Manen der eigenen Vorfahren) zu opfern ist Schmeichelei.«

Zum Schlusse noch eine kurze Blütenlese aphoristischer Aussprüche aus dem Lun-yü als Proben confucianischer Lebensweisheit:

Tszĕ-kung fragte: »Was ist von einem Menschen zu halten, der bei seinen Dorfgenossen allgemein beliebt ist?« Der Meister

antwortete: »Das will noch nichts sagen.« — »Aber von einem solchen, der bei seinen Dorfgenossen allgemein verhaſst ist?« — »Auch das will noch nichts sagen. Es ist mehr wert, wenn die Guten im Dorf ihn lieben und die Schlechten ihn hassen.«

»Mache Treue und Aufrichtigkeit zur Hauptsache. Befreunde dich nicht mit solchen, die dir nicht gewachsen sind. Hast du einen Fehler begangen, so scheue dich nicht, ihn gut zu machen.«

»Fehlen, ohne sich zu bessern, das eben nennt man Fehlen.«

»Das Rechte sehen und es nicht tun ist Mangel an Mut.«

»Betrachte der Menschen Art zu sein, beobachte die Beweggründe ihres Handelns, prüfe das, woran sie Befriedigung finden. Wie kann ein Mensch sich verbergen! Wie kann ein Mensch sich verbergen!«

»Siehst du einen Weisen, so trachte danach, ihm gleich zu kommen; siehst du einen Nichtweisen, so gehe in dich und prüfe dich selbst.«

»Die Alten lernten um ihrer selbst willen; die Heutigen lernen um der Menschen willen.«

»Lernen ohne zu denken, ist eitel, — denken ohne zu lernen, gefährlich.«

»In einem geordneten Staatswesen sind Armut und geringe Stellung eine Schande; in einem ungeordneten Staatswesen sind Reichtum und angesehene Stellung eine Schande.«

»Solange ich groben Reis als Nahrung, Wasser als Getränk und meinen gebogenen Arm als Stütze habe, kann ich auch dabei fröhlich sein. Reichtum und Ansehen, wenn nicht auf rechtem Wege erworben, gleichen nur fliehenden Wolken.«

»Wer nicht immer wieder fragt: ‚Wie verhält sich's damit?' — mit dem wüſste ich schlieſslich nichts anzufangen.«

»Ein Heer kann seines Führers, aber der Einzelne nicht seines Willens beraubt werden.«

»Daſs Keime nicht zum blühen kommen — ach, das kommt vor! — Daſs Blüten nicht zu Früchten werden — ach, das kommt vor!«

»Von Natur sind die Menschen einander nah; durch ihre Gewohnheiten entfernen sie sich voneinander.«

»Nur die Allerklügsten und die Allerdümmsten ändern sich nie.«

So hat uns die Betrachtung des Lun-yü Gelegenheit geboten, das vorhin entworfene Bild des Confucius durch manchen charakteristischen Zug zu ergänzen und zu vertiefen.

2. Das Ta-hioh oder die grofse Lehre.

Das Ta-hioh und das Chung-yung sind kurze Traktate, die ursprünglich zwei Kapitel des Li-ki bildeten, bevor sie, erst in viel späterer Zeit, als selbständige Texte in die Gruppe der vier klassischen Bücher aufgenommen wurden. Der Verfasser des Ta-hioh läfst sich nicht mit Sicherheit feststellen. Die von Chu Hi, dem berühmten Polyhistor des 12. Jahrhunderts, verfochtene Ansicht, dafs der Grundtext des Ta-hioh von Confucius selbst, der zugehörige Kommentar aber von dessen Schüler Tseng Ts'an herrühre, ist von Legge mit überzeugenden Gründen als unhaltbar nachgewiesen worden; der berühmte Herausgeber der »Chinese Classics« schliefst sich seinerseits, und wohl mit Recht, dem Zeugnis des Kia K'uei, eines Gelehrten aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, an, nach welchem K'ung Kih, ein Enkel des Confucius, der besser unter seinem Ehrennamen Tszĕ-szĕ bekannt ist, sowohl das Ta-hioh wie auch das Chung-yung verfafst habe. Die Anordnung des Textes des Ta-hioh ist im Li-ki und in den Szĕ-shu eine verschiedene, und es dürfte wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dafs die Redaktion desselben, wie wir sie im Li-ki finden, als die ältere den Vorzug verdient; da jedoch die jüngere Lesart, die den Text in der Anordnung des Chu Hi bietet, inzwischen allgemeine Aufnahme gefunden hat, haben wir uns im gegebenen Falle an diese zu halten. Nach ihr zerfällt das Ta-hioh in zwei gesonderte Bestandteile, von denen der eine den angeblich von Confucius herrührenden Grundtext, der andere den zugehörigen Kommentar enthält, der dem Tseng Ts'an zugeschrieben wird. Der leitende Gedanke des ersteren ist nun der, dafs die Grundlage eines geordneten Staatswesens in der Selbstkultur des Einzelnen liege, dafs diese aber nur durch das Wissen erreicht werden könne, das seinerseits auf dem Eindringen in die Natur der Dinge beruhe. Dieser an sich einfache Gedanke findet folgenden, mehr durch die umständliche Form als durch den Inhalt charakteristischen Ausdruck:

»Der Weg der grofsen Lehre liegt in der Offenbarmachung der lichten Tugend, in der Liebe zum Volke und in dem Stehenbleiben bei dem Höchstguten. Weifs man, wo man stehen zu bleiben hat, dann steht man fest; steht man fest, dann vermag man Ruhe zu finden; hat man Ruhe gefunden, dann vermag man Frieden zu erlangen; hat man Frieden erlangt, dann vermag man zu überlegen; hat man überlegt, dann vermag man sein Ziel zu erreichen. Die Dinge haben Ursache und Wirkung (wörtlich: Wurzel und Wipfel), die Angelegenheiten haben Anfang und Ende. Weifs man, was vorangeht und was nachfolgt, so ist man der Vernunftnorm nahe. Wenn die Alten die lichte Tugend offenbar machen wollten im Reiche, ordneten sie zuvor ihren Staat; wenn sie ihren Staat ordnen wollten, regelten sie zuvor ihr Hauswesen; wenn sie ihr Hauswesen regeln wollten, vervollkommneten sie zuvor ihre eigene Person; wenn sie ihre eigene Person vervollkommnen wollten, machten sie zuvor ihr Herz rechtschaffen; wenn sie ihr Herz rechtschaffen machen wollten, machten sie zuvor ihre Gedanken wahrhaftig; wenn sie ihre Gedanken wahrhaftig machen wollten, vervollständigten sie zuvor ihr Wissen; wenn sie ihr Wissen vervollständigen wollten, ergründeten sie zuvor die Dinge. Waren die Dinge ergründet, dann war das Wissen am Ziel; war das Wissen am Ziel, dann waren die Gedanken wahrhaftig; waren die Gedanken wahrhaftig, dann war das Herz rechtschaffen; war das Herz rechtschaffen, dann war die eigene Person vervollkommnet; war die eigene Person vervollkommnet, dann war das Hauswesen geregelt; war das Hauswesen geregelt, dann war der Staat geordnet; war der Staat geordnet, dann herrschte im Reiche Eintracht. Das gilt für alle, vom Himmelssohne bis zum gemeinen Mann herab. Für alle bildet die Selbstvervollkommnung die Grundlage. Dafs bei ungeordneter Grundlage, was aus ihr entspringt, geordnet sei, ist ausgeschlossen. Es ist noch nicht dagewesen, dafs das Wichtige als nebensächlich und das Nebensächliche als wichtig behandelt worden wäre.«

Dieses Thema wird dann in den folgenden Abschnitten mit ermüdender Weitschweifigkeit und Monotonie breitgetreten, ohne dafs dem Gesagten ein neuer Gedanke hinzugefügt würde.

3. Das Chung-yung oder das Innehalten der Mitte.

Als den Verfasser des Chung-yung bezeichnet schon K'ung Fu, ein Nachkomme des Confucius, der im dritten Jahrhundert v. Chr. lebte, den bereits erwähnten Enkel des Weisen, Tszĕ-szĕ, und da auch Szĕ-ma Ts'ien dieses Zeugnis bestätigt, so liegt kein triftiger Grund vor, es in Zweifel zu ziehen. Wie im Ta-hioh, so ist auch im Chung-yung der eigentliche Gedankengehalt des ganzen Traktates im ersten Kapitel erschöpft; was die übrigen 32 Kapitel bieten, ist nicht viel mehr als ein Kommentar, der das dort Gesagte erläutert, durch Beispiele illustriert und weiter ausführt, ohne jedoch die Grundgedanken philosophisch zu entwickeln. Dennoch steht das Chung-yung inhaltlich und formell auf einer höheren Stufe als das Ta-hioh: inhaltlich, sofern es, wenigstens im ersten Kapitel, durch die Verknüpfung des kosmischen Prinzips mit dem ethischen die ersten Ansätze zu metaphysischer Spekulation innerhalb der confucianischen Schule erkennen läſst; formell, indem es sich, im Gegensatz zu der nüchternen Prosa des Confucius und seiner Schüler, durch einen gewissen rhetorischen Schwung auszeichnet.

Chung-yung bedeutet, wörtlich übersetzt, das Innehalten der Mitte, wobei unter »Mitte« nach der chinesischen Terminologie das innere Gleichgewicht zu verstehen ist, jener Zustand des Gemütes, in welchem die Affekte gleichsam im latenten Zustande ruhen. Diesem inneren Gleichgewicht der ruhenden entspricht in der äuſseren Betätigung der bewegten Triebe die Harmonie. In der Verknüpfung des inneren Gleichgewichts mit der äuſseren Harmonie ist die sittliche und physische Weltordnung begründet. Dies ist ungefähr der Sinn des ersten Kapitels, das folgenden Wortlaut hat:

»Des Himmels Ordnung heiſst Natur; die Gemäſsheit der Natur heiſst Vernunftnorm; die Pflege der Vernunftnorm heiſst Unterweisung. Die Vernunftnorm kann nicht für einen Augenblick verlassen werden; könnte sie das, so wäre sie nicht die Vernunftnorm. Daher ist der Edle behutsam gegenüber dem, was er nicht sieht, und ängstlich gegenüber dem, was er nicht hört. Nichts ist sichtbarer als das Verborgene und nichts offenbarer als das Geheimnisvolle; daher gibt der Edle acht auf sein Alleinsein.

Den Zustand, da Freude und Zorn, Trauer und Heiterkeit noch nicht hervorgetreten sind, nennt man das innere Gleichgewicht (die Mitte); wenn sie hervortreten und dabei das rechte Maſs treffen, nennt man das Harmonie. Das innere Gleichgewicht ist das groſse Fundament der Welt, und die Harmonie ist die die Welt durchdringende Vernunftnorm. Sind inneres Gleichgewicht und Harmonie vollkommen, so stehen Himmel und Erde fest, und alle Dinge gedeihen.«

Die Vernunftnorm, *tao*, von der hier die Rede ist, wie nicht minder der Mystizismus, der sich in dem Worte von der Sichtbarkeit des Verborgenen ausspricht, legt die Vermutung nahe, daſs der Verfasser dieser Sätze vielleicht auch von der taoistischen Spekulation, die inzwischen von Lao-tszĕ ausgegangen war, nicht ganz unbeeinfluſst gewesen sei. Um so verwunderlicher erscheint es daher, daſs er, statt den nur flüchtig angedeuteten Gedanken eines gesetzmäſsigen Zusammenwirkens des inneren Gleichgewichtes mit der äuſseren Harmonie weiter zu entwickeln und etwa zu einem ethischen System auf pantheistischer Grundlage auszugestalten, hier kurz abbricht, um sich von nun an fast ausschlieſslich auf das ethische Gebiet zu beschränken. Was jetzt folgt, ist zunächst eine Reihe von Aussprüchen, die dem Confucius in den Mund gelegt werden und das Innehalten der Mitte zum Gegenstande haben; doch ist hier unter »Mitte« weniger das innere Gleichgewicht als vielmehr die goldene Mittelstraſse im Gegensatze zu den Extremen gemeint. Daran schlieſsen sich längere Exkurse über das Wesen und die Wirksamkeit des Edlen, über das Wirken der Geister, die, obwohl mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, doch allezeit gegenwärtig seien, über die kindliche Pietät, wie sie sich insonderheit in den groſsen Herrschern der Vorzeit verkörpert habe, über die Regierung, die im letzten Grunde in der Wahrhaftigkeit des Einzelnen wurzele. Der Satz, daſs die Wahrhaftigkeit die Norm des Himmels, ihre Bewahrheitung die Norm des Menschen sei, führt den Tszĕ-szĕ dann zu einer längeren Betrachtung über das Wesen der Wahrhaftigkeit und dessen, der sie in sich verkörpert, die schlieſslich in folgende überschwängliche Lobpreisung des Confucius ausklingt[1]):

---

[1]) Chung-yung XXX—XXXII.

»Chung-ni (Confucius) überliefert Yao und Shun, als wären sie seine Vorfahren; sie zu seinem Vorbilde nehmend, beleuchtet er die Könige Wen und Wu. Nach oben hin befolgt er die Jahreszeiten, nach unten hin richtet er sich nach Wasser und Erde.

Er gleicht dem Himmel, der alles deckt und schirmt, und der Erde, die alles hält und umfaſst; er gleicht den vier Jahreszeiten, die der Reihe nach wirken; er gleicht der Sonne und dem Monde, die abwechselnd leuchten.

Alle Wesen werden ernährt, ohne daſs sie einander schädigen; sie alle gehen ihren Weg, ohne sich gegenseitig zu beeinträchtigen. Die geringeren Kräfte flieſsen, Strömen gleich, dahin, während die groſsen Kräfte sich entfalten und umbilden. Das ist es, wodurch Himmel und Erde groſs sind.

Nur der Höchstheilige im Reiche ist vermöge seiner Einsicht, Erleuchtung, Klugheit und Weisheit zur Herrschaft, vermöge seiner Weitherzigkeit, Gröſse, Güte und Milde zur Nachsicht, vermöge seiner Tätigkeit, Stärke, Festigkeit und Willenskraft zur Beharrlichkeit, vermöge seines gleichmäſsigen und ernsten Wesens, seines inneren Gleichgewichtes und seiner Geradheit zur Verehrung, vermöge seiner Bildung, Vernunft, Freiheit und Urteilskraft zur Unterscheidung geeignet. Groſs und umfassend, ein tiefer Born, äuſsert er sich zu seiner Zeit. Groſs und umfassend, gleicht er dem Himmel; ein tiefer Born, gleicht er einem Abgrunde. Erscheint er, so ist keiner im Volke, der ihn nicht ehrte; redet er, so ist keiner im Volke, der ihm nicht glaubte; wirkt er, so ist keiner im Volke, der sich dessen nicht freute. Daher hat sich sein Ruhm wie eine Flut über das Mittelreich ergossen und sich bis zu den Barbarenstämmen verbreitet. Soweit Schiffe und Wagen gelangen, soweit menschliche Kraft vordringt, soweit der Himmel sich wölbt und die Erde reicht, soweit Sonne und Mond leuchten und Reif und Tau sich niedersenken, gibt es unter allem, was Blut und Odem hat, kein Wesen, das ihn nicht ehrte und liebte. Daher heiſst es: Er kommt dem Himmel gleich.

Nur der Höchstwahrhaftige im Reiche vermag die Fäden zu der groſsen Richtschnur des Reiches zu einigen, das groſse Fundament des Reiches zu legen und das umgestaltende und nährende Wirken von Himmel und Erde zu erkennen. Wie sollte er einer Stütze bedürfen? Unermüdlich ist seine Menschenliebe, unergründlich seine Tiefe, unermeſslich sein Himmel!

Wer, wenn nicht der wahrhaft Einsichtige, Erleuchtete, Heilige und Weise, der in die himmlische Tugend eindringt, vermöchte ihn zu begreifen?«

4. Meng-tszĕ[1]).

So hoch das Ansehen war, dessen sich Confucius schon bei seinen Lebzeiten erfreuen durfte, so weit sein Ruhm sich zumal nach seinem Tode verbreitete: es bleibt doch fraglich, ob er eine so dauernde und unbestrittene Herrschaft über die Gemüter seiner Volksgenossen als deren »König ohne äufsere Abzeichen«, Su-wang, wie er genannt wird, erlangt hätte, wenn ihm nicht in Meng-tszĕ ein Jünger und Nachfolger erstanden wäre, der es verstand, die Lehren des Meisters in ein wahrhaft volkstümliches Gewand zu kleiden und dadurch mächtiger denn irgend ein anderer zu ihrer Ausbreitung und Förderung beizutragen. Es entspricht daher nur seinem Verdienste um Confucius, wenn er in der Wertschätzung des Volkes diesem als »der zweite« oder »im Range folgende Heilige«, Ya-sheng, an die Seite gestellt wird. Aber es währte lange genug, bis es so weit kam: im Jahre 1083 wurde ihm der erste Tempel errichtet und erst zweihundert Jahre später der soeben erwähnte Ehrentitel verliehen. Bis dahin war die Volkstümlichkeit seines Namens hinter der seines Werkes beträchtlich zurückgeblieben; der alles überstrahlende Ruhm des Confucius hatte eben die *dii minorum gentium* völlig in Schatten gestellt. Dieser Umstand mag auch die sonst unverständliche Tatsache erklären, dafs das Buch, das Meng-tszĕs Namen trägt, der Vernichtung durch die Bücherverbrennung entgehen konnte.

»Der Philosoph Meng« — denn das bedeutet der in Europa besser in der latinisierten Form Mencius bekannte Name Meng-tszĕ — wurde um das Jahr 372 v. Chr. geboren. Er stammte aus Tsou, einem winzigen Nachbarstaate des Fürstentums Lu, dessen Name noch in der heutigen, zur Präfektur Yen-chou-fu gehörenden Bezirksstadt Tsou-hien in der Provinz Shan-tung erhalten ist. Das Wenige, was über die

---

[1]) Legge, The Chinese Classics, vol. II containing the Works of Mencius. 2d ed. Oxford 1895. Ernst Faber, Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. Elberfeld 1877.



äuſseren Lebensschicksale des Meng-tszĕ bekannt ist, beschränkt sich auf folgende Daten. Nachdem er bereits in der frühesten Jugend den Vater, von dem die Überlieferung so gut wie nichts zu berichten weiſs, verloren hatte, wuchs er unter der Obhut seiner Mutter auf, die als leuchtendes Vorbild mütterlicher Fürsorge einen Ehrenplatz unter den berühmten Frauen Chinas einnimmt. Es wird erzählt, daſs sie sich nach dem Tode des Gatten zuerst in der Nähe eines Friedhofes einmietete. Als sie jedoch gewahrte, wie der kleine Meng K'o gar bald die Szenen, die sich vor den Gräbern abspielten, zum Gegenstande seiner kindlichen Spiele machte, hielt sie es für ratsam, ihren Wohnsitz an den Marktplatz zu verlegen. Aber auch dieser Ort erwies sich als ungeeignet, denn es dauerte nicht lange, so nahm sich der Knabe das Schachern und Feilschen der Händler, die er täglich vor Augen hatte, zum Muster. Da mietete die besorgte Mutter ein Haus, das in der Nähe einer öffentlichen Schule gelegen war, und hier endlich fand der Nachahmungstrieb des Kindes die geeignete Nahrung.

Zum Manne herangereift, scheint Meng-tszĕ nie eine feste Anstellung bekleidet, sondern bis ans Ende seiner Tage in freier Ausübung seines Lehrberufes ein unstetes Wanderleben geführt zu haben. Es kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, daſs auf die Wahl und Art seiner Wirksamkeit auſser seinen persönlichen Neigungen auch die politischen Zustände jener Zeit von bestimmendem Einflusse gewesen seien. Die Macht des Hauses Chou, deren Verfall schon Confucius beklagte, war inzwischen noch tiefer gesunken. Als Folge davon drohte der wachsende Antagonismus der Teilstaaten in völlige Anarchie auszuarten. Alte Staatengebilde gingen zu Grunde, neue traten an ihre Stelle: es herrschte ein beständiger Wechsel in der Verteilung von Macht und Gebiet. Je länger je mehr treten allmählich Ch'u und Ts'in als die beiden mächtigsten unter den Lehensfürstentümern in den Vordergrund, jenes in den heutigen Provinzen Ho-nan und Ngan-hoei, dieses in der Provinz Shen-si gelegen. Von dem schlieſslichen Ausgange des Kampfes zwischen diesen zwei rivalisierenden Mächten hing das Geschick des Reiches ab. Kein Wunder, daſs sich in einer Zeit so heilloser Zerfahrenheit allerhand Ratgeber, gebeten und ungebeten, an den Fürstenhöfen einfanden, die durch ihr politisches

Intrigantentum den verderblichsten Einfluſs auf die Gestaltung der Dinge ausübten. Nach Art der griechischen Sophisten zogen sie im ganzen Lande umher und boten allenthalben ihre Dienste feil. So finden wir auch Meng-tszĕ, von einem treuen Schülerkreise umgeben, bald hier, bald dort, heute an diesem, morgen an jenem Fürstenhofe tätig, stets mit gutem Rate zur Hand, wo er um solchen angegangen wird. Freilich aber darf er nicht etwa mit jenen Glücksrittern auf eine Stufe gestellt werden, die nur den eigenen Vorteil im Auge hatten. Ihm war es heiliger Ernst mit seiner Lehre, daſs nur durch sittliche Hebung ein politischer Aufschwung möglich sei. Immerhin läſst sich nicht leugnen, daſs er durch die Art, wie er Vasallenfürsten die Mittel und Wege zur Erlangung der Königswürde im Reiche schildert, bisweilen nicht allzu weit von dem entfernt ist, was man mit Recht als Hochverrat bezeichnen kann. Aber so wenig sich auch ein solches Vorgehen mit den Gesinnungen und Lehren seines Meisters in Einklang bringen läſst, wird man doch zu seiner Entschuldigung sagen dürfen, daſs es nicht unberechtigt und auch nicht unpatriotisch war, wenn ihm die Erhaltung des Reiches höher stand als die einer Dynastie, die ohnehin und durch ihr eigenes Verschulden dem Untergange geweiht war. Ein praktischer Erfolg war ihm allerdings ebensowenig beschieden, wie anderthalb Jahrhunderte früher dem Confucius. Der ersehnte Retter aus der Not fand sich nicht, — erst sechzig Jahre nach seinem Tode sollte der Einiger des Reiches erscheinen. Er kam in der Person des gewaltigen Kaisers Shi-hoang-ti aus dem Hause Ts'in, der den morschen Bau mit rauher Hand über den Haufen warf und auf dessen Trümmern ein neues Reich errichtete, das jetzt nach manchen Wechselfällen auf ein mehr als zweitausendjähriges Bestehen zurückblicken kann.

83 Jahre alt, starb Meng-tszĕ im Jahre 289.

Über die Frage, ob das Buch, das Meng-tszĕs Namen trägt, auch von seiner Hand herrühre, gehen die Ansichten auseinander. Der Historiker Szĕ-ma Ts'ien und Chao-K'i, ein Gelehrter des 2. Jahrhunderts n. Chr., der sich besonders um unsern Philosophen verdient gemacht hat, sagen, daſs Meng-tszĕ das Buch unter Beihilfe seiner Schüler, vornehmlich des Kung-sun Ch'ou und des Wan Chang, niedergeschrieben habe, während der berühmte Han Yü (768—824) der Ansicht

ist, dafs es zwar die Worte des Meng-tszĕ enthalte, aber erst nach dessen Tode von seinen Schülern kompiliert worden sei. Wie dem auch sei — wir werden kaum umhin können, den Worten des Chu Hi recht zu geben: »Betrachtet man seine Schreibweise, so ist sie wie aus einem Gusse und nicht etwas durch Flickwerk Entstandenes. Der nach Ton und Inhalt einheitliche Charakter des Werkes spricht zur Genüge für seinen einheitlichen Ursprung, gleichviel, ob die endgültige Niederschrift von Meng-tszĕ allein oder im Verein mit seinen Schülern bewerkstelligt wurde: der Wortlaut — und das ist die Hauptsache — rührt unzweifelhaft von ihm selbst her.« Das ist es ja auch, was an dem Buche auf den ersten Blick ins Auge fällt, dafs uns hier zum ersten Male innerhalb der confucianischen Schule nicht nur ein Denker, sondern auch ein Schriftsteller von scharf ausgeprägter Individualität entgegentritt. Hier haben wir es nicht mehr mit aphoristischen Sentenzen, kurzen Traktaten oder historischen Aufzeichnungen zu tun: hier zeigt sich eine künstlerische Gestaltungskraft, die mit bewufster Absicht den Stoff zu formen weifs. Ein Zeitgenosse des Sokrates, ist Meng-tszĕ ihm auch geistesverwandt: wie jener, so sucht auch er seine Gedanken in wirkungsvoll belebter Rede und Gegenrede zu entwickeln; daher, von vereinzelten aphoristischen Aussprüchen abgesehen, durchgehends die Form des Dialoges. Und in ähnlicher Weise wie der platonische Sokrates sucht auch Meng-tszĕ mit allen Künsten der Überredung, sei es durch überraschende Schlufsfolgerungen, sei es an der Hand historischer Beispiele und Beweise, hier mit feiner Ironie, dort durch überlegenen Humor seinen Gegner *ad absurdum* zu führen. Weniger im Gedankengehalt als in der Lehrweise und der Art des Vortrages liegt seine Bedeutung und das Neue in seiner Erscheinung: er ist der erste Dialektiker aus der Schule des Confucius.

Als echter Confucianer behandelt auch Meng-tszĕ mit Vorliebe Fragen des praktischen Lebens, und unter diesen spielen wiederum die Pflichten, die der Staat Regierenden und Regierten auferlegt, die Hauptrolle. Dafs ein Staatswesen nur auf sittlicher Grundlage gedeihen könne, ist das *thema probandum*, das immer wiederkehrt. Nicht den Vorteil soll daher der Fürst erstreben, sondern Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Mit diesem Leitmotiv, das den Gegenstand eines Gespräches zwischen Meng-tszĕ und

dem Könige Hoei von Liang bildet, beginnt denn auch das Buch. Als Meng-tszĕ den König besucht, apostrophiert ihn dieser mit den Worten: »Ehrwürdiger Herr, da du, tausend Meilen nicht für weit erachtend, hierher gekommen bist, wirst du wohl auch in der Lage sein, meinem Staate Vorteil zu bringen?« — Meng-tszĕ erwiderte: »Warum, o König, mufst du von Vorteil reden? es gibt doch auch Menschlichkeit und Gerechtigkeit, und die dürften genügen. Fragt der König: ‚Wie bringe ich meinem Staate Vorteil?‘ so fragen die Grofswürdenträger: ‚Wie bringen wir unserem Hause Vorteil?‘ und die niederen Beamten und das Volk: ‚Wie bringen wir unserer Person Vorteil?‘ — Wenn Obrigkeit und Untertanen sich gegenseitig den Vorteil streitig machen, möchte der Staat gefährdet werden. Wer in einem Staate von zehntausend Schlachtwagen dessen Fürsten tötet, mufs über ein Hauswesen von tausend Schlachtwagen verfügen, und wer in einem Staate von tausend Schlachtwagen dessen Fürsten tötet, mufs über ein Hauswesen von hundert Schlachtwagen verfügen. Tausend von zehntausend und hundert von tausend sollte man nicht für gering achten. Wer die Gerechtigkeit hintansetzt und den Vorteil voranstellt, findet ohne Raub kein Genüge. Noch hat es keinen Humanen gegeben, der seine Nächsten im Stiche gelassen, keinen Gerechten, der seinen Fürsten hintangesetzt hätte. Der König sage doch auch: ‚Menschlichkeit und Gerechtigkeit‘ — und damit ist's gut. Warum mufs von Vorteil die Rede sein?«

Obenan aber steht die Menschlichkeit: sie ist die höchste unter den Tugenden und daher die einzig sieghafte unter ihnen. Derselbe König Hoei von Liang klagt einmal dem Meng-tszĕ seine Not und sagt: »Dafs es keinen mächtigeren Staat im Reiche gab als Tsin[1]), ist dir, ehrwürdiger Herr, bekannt. Seit Tsin an meine Person gekommen ist, bin ich im Osten von Ts'i geschlagen worden, wobei mein ältester Sohn den Tod erlitt. Im Westen verlor ich siebenhundert Meilen Landes an Ts'in, und im Süden ward ich von Ch'u gedemütigt. Ich möchte um der Toten willen die Schmach ein für allemal tilgen;

[1]) Der Staat Tsin war unter die drei Geschlechter Wei (= Liang), Chao und Han geteilt worden, so dafs der König Hoei also nur über einen Teil desselben herrschte; nichtsdestoweniger spielt er sich hier als Herrn über das ganze Tsin auf.

was mufs ich tun, um das zu ermöglichen?« — Meng-tszĕ antwortet: »Selbst mit einem Gebiete von hundert Meilen läfst sich die Königswürde erlangen. Wenn der König dem Volke eine menschenfreundliche Regierung gewährt, Körper- und Geldstrafen verringert, Zölle und Abgaben erleichtert, dafs es tief pflügen und sorgfältig jäten könne, dafs die rüstigen Männer ihre Mufsetage benutzen, um Kindes- und Bruderliebe, Treue und Aufrichtigkeit zu pflegen, daheim ihren Vätern und älteren Brüdern, draufsen ihren Älteren und Vorgesetzten zu dienen, dann kann er sie Stöcke schneiden lassen und damit die starken Panzer und Waffen von Ts'in und Ch'u zurückschlagen. Jene (d. h. die übrigen Fürsten) rauben dem Volke seine Zeit und lassen es nicht zum Pflügen und Jäten kommen, um die Eltern zu ernähren, so dafs diese Frost und Hunger leiden und die Brüder, Weiber und Kinder getrennt und versprengt sind. Da jene ihr Volk zu Grunde richten, sollte der König sich aufmachen, sie zu züchtigen: wer wollte sich ihm widersetzen? Daher heifst es: ‚Der Menschenfreundliche hat keinen Widersacher.' Ich bitte, der König wolle nicht daran zweifeln.« — Das gleiche Thema behandelt Meng-tszĕ in einem Gespräche mit dem Könige Siang von Liang, dem Sohne und Nachfolger des vorigen. Von einer Audienz beim Könige heimkehrend, sagt er zu seiner Umgebung: »Als ich ihn von fern erblickte, schien er mir nicht einem Fürsten zu gleichen, und nachdem ich mich ihm genähert, gewahrte ich nichts Ehrfurchtgebietendes. Plötzlich richtete er die Frage an mich, wie das Reich gefestigt werden könne. Ich antwortete: ‚Durch Einigung wird es gefestigt.' — ‚Wer vermag es zu einigen?' Ich erwiderte: ‚Wer keine Lust daran findet, Menschen zu töten, vermag es zu einigen.' — ‚Wer vermöchte ihm beizustehen?' — ‚Es würde Keinen im Reiche geben,' erwiderte ich, ‚der ihm nicht beistünde. Kennt der König wohl jene Saatenkeime? Im siebenten und achten Monate, während die Dürre herrscht, werden die Keime trocken; aber sobald der Himmel sich dicht mit Wolken bedeckt und sich in Strömen der Regen ergiefst, heben sie erfrischt ihre Köpfe. Wenn dem so ist, wer vermöchte sie zurückzuhalten? — Nun aber hat es unter den Menschenhirten noch keinen gegeben, der keine Lust daran fände, Menschen zu töten; gäbe es einen solchen, so würde das ganze Volk, die Hälse reckend, zu ihm emporblicken.

Wenn dem in Wahrheit so wäre, so würde das Volk sich ihm zuwenden, dem Wasser gleich, das abwärts fliefst: wer vermöchte den Strom dann zurückzuhalten?'« — Der König fragt dann weiter, welcher Art die Tugend sein müsse, um die Königswürde erlangen zu können, und gibt dadurch dem Meng-tszĕ Gelegenheit, dem Könige dessen besseres Selbst zu enthüllen, indem er ihm zeigt, wie bei ihm unter der leichten Hülle einer schwächlichen Sentimentalität der wahre Schatz echter Menschlichkeit verborgen liegt. Auf jene Frage also antwortete Meng-tszĕ: »Beschirme das Volk, so wird dich niemand an der Erlangung der Königswürde hindern können.« Darauf jener: »Ist es denn für einen Mann meines Schlages möglich, das Volk zu beschirmen?« — »Freilich«, sagte Meng-tszĕ. »Woher weifst du, dafs ich es kann?« fragte der König. Meng-tszĕ sagte: »Ich habe den Hu Ho folgendes erzählen hören. Der König safs einmal oben in seiner Halle, da ging ein Mann unterhalb derselben vorbei, der einen Ochsen führte. Als der König ihn erblickte, fragte er, wohin der Ochse gehe. Jener Mann erwiderte: ‚Ich will mit seinem Blute eine Glocke weihen.' Da sprach der König: ‚Lass' ihn frei; ich kann es nicht ertragen, wenn er zittert, wie einer, der unschuldig zum Richtplatze geht.' Sprach jener: ‚Soll ich also die Glockenweihe unterlassen?' — ‚Wie dürftest du sie unterlassen?' sagte der König, ‚vertausche den Ochsen gegen ein Schaf.' — Ich weifs nicht, ob sich das so zugetragen hat?« — »Allerdings,« erwiderte der König. Da sagte Meng-tszĕ: »Ein solches Gemüt reicht hin, um die Königswürde zu erlangen. Die hundert Familien hielten den König für geizig: ich aber weifs, dafs der König den Anblick nicht ertragen konnte.« — »So ist es,« sagte der König; »und doch liegt in Wirklichkeit etwas Wahres in der Meinung der hundert Familien. Aber so eng und klein auch der Staat Ts'i ist, — wie hätte ich mit einem Ochsen geizen können? Ich konnte es nur eben nicht ertragen, wenn er zitterte, wie einer, der unschuldig zum Richtplatze geführt wird; aus diesem Grunde wollte ich ihn gegen ein Schaf vertauscht haben.« Meng-tszĕ sagte: »O König! wundere dich nicht darüber, dafs die hundert Familien dich für geizig hielten. Du wolltest Grofses gegen Kleines vertauscht haben —: wie sollten jene das verstehen? Wenn du mit dem Ochsen Mitleid empfandest, weil er unschuldig zum

Richtplatze ging — was war da zwischen Ochs und Schaf zu wählen?« Der König sprach lächelnd: »Welch eine Gesinnung fürwahr! Ich geizte nicht mit seinem Werte und wollte ihn doch gegen ein Schaf vertauschen! Mit Recht nannten die hundert Familien mich geizig.« Meng-tszĕ sagte: »Es hat nichts zu bedeuten; die Menschlichkeit hatte dir eben einen Streich gespielt: den Ochsen hattest du gesehen, aber das Schaf noch nicht. Der Edle ist in seinem Verhalten zu den Tieren derart, daſs er, nachdem er sie lebend gesehen, es nicht erträgt, sie sterben zu sehen, und nachdem er ihre Stimme gehört, es nicht erträgt, ihr Fleisch zu essen; daher hält der Edle Schlachthof und Küche fern.« Der König sprach erfreut: »Im Shi-king heiſst es:

Was wohl ein andrer hat im Herzen,
Ich rat' es, — ich betrachte ihn.

Das paſst auf dich. Allerdings verfuhr ich so; aber als ich in mich ging, um meinen Gefühlen auf den Grund zu kommen, da vermochte ich mein Gemüt nicht zu fassen; als du es aussprachst, da regte sich in meinem Herzen ein Gefühl des Mitleids. Was ist es nun, wodurch ein solches Gemüt zur Erreichung der Königswürde geeignet ist?« Meng-tszĕ erwiderte: »Angenommen, es berichtete dir jemand: ‚Meine Kraft reicht aus, um dreiſsig Zentner zu heben, sie reicht aber nicht aus, um eine Feder aufzuheben; meine Sehkraft reicht aus, um die Spitzen der Herbsthärchen[1]) zu unterscheiden, aber nicht, um eine Fuhre Brennholz wahrzunehmen,' — würdest du das zugeben?« — »Nein«, sagte der König. — »Nun aber reicht deine Güte hin, um sich bis auf die Tiere zu erstrecken, aber deine Wohltaten gelangen nicht bis zu den hundert Familien. Wie kommt das nur? Wenn einer eine Feder nicht aufhebt, so liegt es doch daran, daſs er seine Kraft nicht anwendet, und wenn einer eine Fuhre Brennholz nicht wahrnimmt, so liegt es daran, daſs er seine Sehkraft nicht anwendet. Wenn du, o König, die königliche Gewalt nicht ausübst, so ist auch hier die Ursache die, daſs du es nicht tust, nicht aber, daſs du es nicht vermöchtest.« Der König fragte: »Wodurch unterscheidet sich der Form nach das

[1]) Es sind hier die noch feinen Härchen des neuen Felles gemeint, welches den Tieren im Herbste wächst.

Nichttun vom Nichtkönnen?« — Meng-tszĕ sprach: »Wenn es sich darum handelte, dafs einer den T'ai-shan unter den Arm stecken und mit demselben über das nördliche Meer laufen sollte, und er sagte zu den Leuten: ‚Ich kann es nicht', so war er dazu in Wahrheit nicht im stande; sollte er aber für einen Älteren einen Ast abbrechen und spräche: ‚Ich kann es nicht', so lag es daran, dafs er es nicht tat, nicht aber, dafs er es nicht gekonnt hätte. Wenn du, o König, die königliche Gewalt nicht ausübst, so gleichst du darin nicht dem, der mit dem T'ai-shan unterm Arme über das nördliche Meer laufen, sondern dem, der einen Ast abbrechen sollte. Wenn wir unsere Alten als Alte behandeln und diese Behandlung auch auf die Alten anderer Menschen ausdehnen, wenn wir unsere Jungen als Junge behandeln und diese Behandlung auch auf die Jungen anderer Menschen ausdehnen, dann läfst sich das Reich auf der Handfläche drehen. Im Shi-king heifst es:

Sein Beispiel war der Gattin Leiter
Und ging auf seine Brüder weiter,
Bis es auf Häuser und auf Länder kam [1]).

Das besagt: er beschränkte sich darauf, seine Gesinnung auf jene zu übertragen. Wer die Güte betätigt, ist daher im stande, alles Land innerhalb der vier Meere zu beschirmen, wer aber die Güte nicht betätigt, vermag nicht einmal Weib und Kinder zu beschirmen. Dasjenige, worin die Alten den Heutigen so sehr überlegen waren, ist nichts anderes: was sie taten, verstanden sie eben auch durchzuführen. Nun aber reicht deine Güte hin, um sich bis auf die Tiere zu erstrecken, aber deine Wohltaten gelangen nicht bis zu den hundert Familien. Wie kommt das nur? — Durch Wägen erkennt man das Gewicht, durch Messen die Länge: das ist bei allen Dingen so, und beim Gemüt erst recht. Ich bitte dich, o König, erwäge das. Oder empfindest du Freude im Herzen, wenn du Panzer und Waffen in Bewegung gesetzt, Soldaten und Offiziere in Gefahr gebracht und bei den Lehensfürsten Unzufriedenheit wachgerufen hast?« — Der König sprach: »Nein; wie sollte ich daran Freude haben? Ich erstrebe dadurch nur, was ich sehnlich wünsche.« Meng-tszĕ fragte: »Darf ich erfahren, was der König so sehnlich wünscht?« Der König

---

[1]) Diese Verse beziehen sich auf den König Wen-wang.

lächelte, ohne ein Wort zu sagen. Meng-tszĕ fuhr fort: »Fehlt es etwa an fetten und süſsen Speisen für deinen Gaumen? an leichten und warmen Kleidern für deinen Leib? oder fehlt es an bunten Farben, um von deinen Augen betrachtet, an Lauten und Tönen, um von deinen Ohren gehört zu werden? oder an Schmeichlern und Günstlingen, die vor deinen Augen deine Befehle ausführen? Deiner Diener sind genug, um dir solches zu gewähren. Oder sollte es dir dennoch darum zu tun sein?« — Der König sagte: »Nein, daran ist mir nicht gelegen.« »Nun,« fuhr Meng-tszĕ fort, »dann läſst sich schlieſslich erkennen, was du so sehnlich wünschest. Du möchtest dein Ländergebiet erweitern, die Fürsten von Ts'in und Ch'u an deinen Hof ziehen, über das Mittelreich herrschen und die Barbarenstämme der vier Himmelsgegenden unterwerfen. Durch das, was du tušt, erstreben, was du wünschest, heiſst aber auf einen Baum steigen, um Fische zu suchen.« — »Ist es so arg?« fragte der König. Meng-tszĕ erwiderte: »Womöglich gar noch ärger; wenn jemand auf einen Baum steigt, um Fische zu suchen, so findet er zwar keine, aber es hat doch kein Unheil zur Folge; wer aber durch das, was du tust, erstrebt, was du begehrst, dem steht in der Folge sicherlich Unheil bevor.« Der König sagte: »Kann ich darüber noch etwas zu hören bekommen?« — Meng-tszĕ sprach: »Gesetzt den Fall, die Leute von Tsou lägen mit denen von Ch'u im Kampfe: wer von beiden würde nach des Königs Meinung siegen?« — »Die Leute von Ch'u,« erwiderte der König. »Also,« fuhr Meng-tszĕ fort, »können die Kleinen sicherlich nicht einem Groſsen, Wenige sicherlich nicht einer Vielheit, Schwache sicherlich nicht einem Starken widerstehen. Das Land innerhalb der vier Meere umfaſst neun Gebiete von je tausend Meilen im Geviert, und Ts'i hat deren alles in allem eins; wolltest du nun mit einem Teile acht unterwerfen, was wäre das anderes, als wenn die Leute von Tsou denen von Ch'u Widerstand leisten wollten? Du solltest doch der Sache auf den Grund gehen. Wenn du, o König, jetzt bei Ausübung der Regierung Menschlichkeit verbreitest, so wird die Folge davon sein, daſs alle Beamten im Reiche an deinem Hofe zu stehen, alle Ackerbauer auf deinen Feldern zu pflügen, alle Kaufleute ihre Waren auf deinen Märkten aufzustapeln, alle Reisenden auf deinen Straſsen zu wandern und alle, die einen Groll

gegen ihren Fürsten hegen, dir ihre Klage vorzubringen wünschen. Wenn dem so wäre, wer vermöchte sie zurückzuhalten?« Der König sprach: »Ich bin einfältig und vermag nicht, hierin einzudringen. Ich wollte, Meister, du kämest meinen Absichten zu Hilfe, indem du mich in klarer Weise belehrtest; fehlt es mir auch an Scharfsinn, so möchte ich den Versuch doch wagen.« Meng-tszĕ sprach: »Ohne ein beständiges Einkommen eine beständige Gesinnung zu haben, dazu ist nur der Gebildete im stande; was das Volk betrifft, so wird es ohne ein beständiges Einkommen auch keine beständige Gesinnung haben. Wenn es aber keine beständige Gesinnung hat, ist es schliefslich zu jeder Art von Zügellosigkeit, Schlechtigkeit, Verkehrtheit und Ausschweifung fähig. Es aber, nachdem es einmal in Missetaten versunken ist, hinterdrein verfolgen und züchtigen wollen, hiefse das Volk umgarnen. Wie wäre es nun denkbar, dafs, während ein human gesinnter Mann den Thron innehat, das Volk umgarnt werden sollte? Daher regelt ein erleuchteter Fürst das Einkommen des Volkes derart, dafs es nach oben hin Genüge hat, um den Eltern zu dienen, und nach unten hin in der Lage ist, Weib und Kinder zu ernähren, so dafs es in glücklichen Jahren alle Tage satt wird und in Jahren der Not dem Verderben entrinnt. Hernach mag er es zum Guten anspornen, denn dafs das Volk ihm gehorche, ist eine Kleinigkeit. Jetzt aber regelst du das Einkommen des Volkes derart, dafs es nach oben hin nicht Genüge hat, den Eltern zu dienen und nach unten hin nicht in der Lage ist, Weib und Kinder zu ernähren. In glücklichen Jahren ist es steten Leiden und in Jahren der Not dem Verderben preisgegeben. So sucht es nur, dem Tode zu entrinnen, in steter Angst, dem nicht gewachsen zu sein. Wie soll es da Mufse finden, um Schicklichkeit und Gerechtigkeit zu pflegen! Wenn du, o König, deine Absicht betätigen möchtest, warum gehst du der Sache nicht auf den Grund? — Anwesen von fünf Morgen lasse mit Maulbeerbäumen bepflanzen, dann werden die Fünfzigjährigen sich in Seide kleiden können; lasse die für die Züchtung von Hühnern, Ferkeln, Hunden und Schweinen erforderliche Zeit nicht verloren gehen, dann werden die Siebzigjährigen Fleisch essen können. Einem Acker von hundert Morgen entziehe nicht die ihm zukommende Zeit, dann werden Familien von acht Köpfen nicht zu hungern brauchen;

richte deine Aufmerksamkeit auf den Unterricht in den Schulen und lasse durch ihn die Bedeutung von Kindes- und Bruderliebe einschärfen, dann werden die Grauhaarigen keine Lasten tragen auf Strafsen und Wegen. Lasse die Alten sich in Seide kleiden und Fleisch essen, sorge dafür, dafs das schwarzhaarige Volk nicht Hunger noch Frost leide —: dafs unter solchen Umständen die Königswürde nicht erlangt worden wäre, ist noch nicht dagewesen.«

Ich habe diesen Dialog absichtlich in seinem vollen Umfange wiedergegeben, einerseits, weil in ihm Meng-tszĕs Lehre von den Existenzbedingungen des Staates und den aus ihnen sich ergebenden Aufgaben und Pflichten seiner Leiter gewissermafsen *in nuce* enthalten ist, anderseits aber auch, weil er so recht dazu angetan ist, dem Leser ein anschauliches Bild von des Philosophen Lehr- und Darstellungsweise zu geben. Denn gerade die Darstellungsweise ist es, an der sich der gewaltige Fortschritt gegenüber dem Confucius und der bisherigen confucianischen Schule erkennen läfst: in ihr liegt Meng-tszĕs litterargeschichtliche Bedeutung. Confucius war zufrieden, wenn er für das, was er zu sagen hatte, einen knappen und verständlichen Ausdruck fand; Meng-tszĕ hingegen will nicht nur belehren, sondern auch überreden und überzeugen; er ist daher in erster Linie darauf bedacht, anschaulich zu reden. Was dem Confucius gänzlich fehlte, die poetische Gabe der Einbildungskraft, besitzt Meng-tszĕ in reichem Mafse, und dafs er sich ihrer durch glücklich gewählte Bilder und Gleichnisse mit Vorliebe bedient, verleiht seiner Darstellung einen so eigenartigen und unvergänglichen Reiz.

Auf eine eingehendere Darstellung der Lehrmeinungen des Meng-tszĕ darf an dieser Stelle um so eher verzichtet werden, als auf seine berühmt gewordene Lehre von der angeborenen Güte der menschlichen Natur noch im dritten Kapitel im Zusammenhange mit der sich an jene Lehre knüpfenden Kontroverse zurückzukommen sein wird.

III. Kanonische Schriften zweiter Ordnung.

Es ist auf S. 32 erwähnt worden, dafs die Einteilung der klassischen Schriftwerke in fünf King und vier Shu vermutlich erst aus der Zeit der Sung-Dynastie herrührt, dafs dagegen

ursprünglich nur die fünf King genannt werden, deren Zahl zunächst auf neun und schliefslich, im 7. Jahrhundert, auf dreizehn steigt, indem aufser den fünf King noch die drei Kommentare zum Ch'un-ts'iu, die beiden Ritualwerke I-li und Chou-li, sowie das Hiao-king, das Erh-ya, das Lun-yü und das Buch Meng-tszĕ den kanonischen Büchern beigezählt werden. Die überschüssigen, d. h. nicht unter die fünf King und vier Shu aufgenommenen Texte fasse ich unter der Bezeichnung »kanonische Bücher zweiter Ordnung« zusammen. Da von den drei Kommentaren zum Ch'un-ts'iu bereits die Rede gewesen ist und das Erh-ya als blofses Wörterbuch ein litteraturgeschichtliches Interesse kaum beanspruchen kann, so bleibt nur noch übrig, die beiden Ritualwerke und das Hiao-king nach Inhalt und Bedeutung kurz zu charakterisieren.

Das I-li und das Chou-li unterscheiden sich ihrer ganzen Anlage nach dadurch vom Li-ki, dafs sie systematisch geordnete Kompendien sind; inhaltlich beschränken sich beide, ebenfalls im Gegensatze zum Li-ki, auf die regierenden Klassen: das niedere Volk bleibt in ihnen gänzlich unberücksichtigt. Gleich den Fragmenten, aus denen das Li-ki kompiliert wurde, sind auch die Bambustafeln, die den Text des I-li und Chou-li enthielten, im 2. Jahrhundert v. Chr. beim Abbruch des Hauses des Confucius ans Licht gefördert worden. Die Tradition nennt zwar den Chou-kung als ihren Verfasser, doch verdient diese ohnehin durch keinen Beweis unterstützte Angabe auch aus dem Grunde keinen Glauben, weil die beiden Bücher eine so hohe Stufe staatlicher Organisation erkennen lassen, wie solche nur als das Produkt einer langen Entwicklungsdauer denkbar erscheint; unmöglich können sie daher schon zu einer Zeit verfafst worden sein, da die Dynastie erst im Entstehen begriffen war.

Das I-li[1]) — der Titel bedeutet etwa: »konventionelle Riten« — umfafst das ganze Gebiet der im Staate geltenden öffentlichen Bräuche sowohl religiösen wie profanen Charakters. In 17 Büchern behandelt es der Reihe nach die vorgeschriebenen Bräuche bei der Mündigkeitsfeier, bei der Eheschliefsung und beim

---

[1]) I-li, Cérémonial de la Chine antique avec des extraits des meilleurs commentaires, traduit pour la première fois par C. de Harlez. Paris 1890.



öffentlichen Bogenschiefsen, dann das Zeremoniell für den Empfang von Gesandtschaften und für Bankette, wie sie in regelmäfsiger Wiederkehr an den Fürstenhöfen stattfanden, endlich mit besonderer Ausführlichkeit die Trauer- und Opferriten. Da die Lehensfürsten in dem Buche eine Hauptrolle spielen, wohingegen das Oberhaupt des Reiches nur nebenher erwähnt wird, wird es vermutlich während der letzten Periode der Chou-Dynastie entstanden sein.

Das Chou-li[1]), die Riten der Chou, trug ursprünglich den Titel Chou-kuan, »die Ämter der Chou«, und dieser ältere Name entspricht auch weit besser dem Inhalte des Buches, das sich nicht sowohl mit den Riten, als vielmehr mit der vielfältig gegliederten Hierarchie des Beamtentums zur Zeit der Chou-Dynastie befafst. Es ist eine Art Staatshandbuch, das eine bis auf die geringfügigsten Einzelheiten sich erstreckende Darstellung des aufserordentlich komplizierten Verwaltungsmechanismus der damaligen Zeit enthält.

So wichtig nun auch diese beiden Bücher als Quellenwerke für die chinesische Altertumskunde sind, so kommt ihnen als litterarischen Erzeugnissen, ebenso wie dem Li-ki, doch nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Wenn nun aber gerade dieses allein unter die kanonischen Bücher aufgenommen wurde, während jene allmählich immer mehr in Vergessenheit gerieten, so kann diese Auszeichnung keineswegs etwa seinem inneren Werte zugeschrieben werden, da vielmehr das I-li und das Chou-li als einheitlich und planmäfsig angelegte und in sich abgeschlossene Werke unbedingt höher stehen als das Li-ki, das den Charakter des Zufälligen, die Mängel einer ziemlich kritiklosen Kompilation nur zu deutlich verrät. Eher wird man annehmen dürfen, dafs jene, eben weil sie sich einerseits auf das Zeitalter der Chou beschränken, anderseits aber ausschliefslich die regierenden Klassen ins Auge fassen, unter den späteren Dynastien nur noch ein historisches Interesse beanspruchen konnten, während das Li-ki durch seine Bezugnahme auf die häuslichen Riten des Volkes, sowie nicht minder durch die Mannigfaltigkeit der behandelten Gegenstände einen nachhaltigen Einflufs

---

[1]) Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois par feu Édouard Biot. Paris MDCCCLI.

auf das sittliche und soziale Leben der Nation gewinnen mufste und daher selbst heute noch in vielen Beziehungen als eine Art Kanon des guten Tones in Geltung steht.

Was endlich das Hiao-king[1]), das kanonische Buch von der Kindesliebe, anlangt, so gehört es ebenfalls zu den im Hause des Confucius entdeckten Texten. Es ist ein kurzer Traktat in 18 Kapiteln, der in Gesprächen zwischen Confucius und seinem Schüler Tseng Ts'an besteht und, wie schon aus dem Titel ersichtlich, die Kindesliebe zum Gegenstande hat. Dafs dieses ziemlich seichte Produkt, wie die landläufige Überlieferung will, teils von Confucius selbt, teils von Tseng-tszĕ verfafst sein soll, ist kaum anzunehmen; vermutlich ist es, wenigstens in der uns vorliegenden Gestalt, späteren Ursprungs. Da das Hiao-king immerhin, schon um seines Gegenstandes willen, in hohem Ansehen steht, so mögen die folgenden Proben zur Charakteristik seines Inhaltes und Stiles genügen:

»Die Kindesliebe ist die Wurzel aller Tugend; aus ihr geht die Unterweisung hervor.«

»Leib und Gliedmafsen, Haar und Haut haben wir von unseren Eltern empfangen: dafs wir sie nicht zu zerstören noch zu schädigen wagen, ist der Kindesliebe Anfang. Seine Person zur Geltung bringen, seine Pflicht erfüllen, seinen Namen auf spätere Geschlechter übertragen, um Vater und Mutter berühmt zu machen, ist der Kindesliebe Schlufs. Denn die Kindesliebe beginnt mit dem Dienste der Eltern, sie findet ihre Fortsetzung im Dienste des Fürsten und endet mit dem Geltendmachen der eigenen Person.«

»Unter allem, was Himmel und Erde hervorgebracht, ist der Mensch das Vornehmste; unter den Handlungen des Menschen ist die Kindesliebe die gröfste; in der Kindesliebe ist nichts gröfser als der Respekt vor dem Vater; in dem Respekt vor dem Vater ist nichts gröfser, als ihn dem Himmel gleich zu achten.«

»Wer seine Nächsten liebt, wagt nicht, anderen Menschen gegenüber Hafs zu hegen; wer seine Nächsten ehrt, wagt nicht, andere Menschen geringschätzig zu behandeln. Sind Liebe und

---

[1]) S. Legges Übersetzung in The Sacred Books of the East, vol. III. — Ferner: Le Hiao-king, Livre sacré de la piété filiale, publié en chinois avec une traduction française et un commentaire perpétuel emprunté aux sources originales par Léon de Rosny. Paris 1889.



Ehrerbietung im Dienste der Nächsten erschöpft, dann überträgt sich die Unterweisung auf die hundert Familien und wird zum Vorbilde innerhalb der vier Meere.«

Interessanter ist das 17. Kapitel, in welchem sklavischer Gehorsam als mit wahrer Kindesliebe unvereinbar erklärt wird. Als Tseng-tszĕ den Meister fragt, ob das Kindesliebe genannt werden könne, wenn man den Befehlen des Vaters gehorche, antwortet Confucius: »Im Altertum hatte der Himmelssohn sieben Beamte, die ihn warnten: wenn er auch pflichtvergessen war, so verlor er doch nicht das Reich. Der Lehensfürst hatte drei Beamte, die ihn warnten: wenn er auch pflichtvergessen war, so verlor er doch nicht seinen Staat. Der Grofswürdenträger hatte einen Beamten, der ihn warnte: wenn er auch pflichtvergessen war, so verlor er doch nicht sein Haus. Wenn der niedere Beamte einen Freund hat, der ihn warnt, so scheidet er nicht von seinem guten Namen; wenn der Vater einen Sohn hat, der ihn warnt, so verfällt er nicht in Ungerechtigkeit. Daher: liegt eine Ungerechtigkeit vor, so darf der Sohn nicht unterlassen, seinen Vater zu warnen; der Minister darf nicht unterlassen, seinen Fürsten zu warnen. Liegt eine Ungerechtigkeit vor, so warne man davor. Den Befehlen des Vaters gehorchen — wie könnte man das Kindesliebe nennen!«

Freilich ist auch dieser Gedanke nicht neu: Confucius spricht ihn, wenn auch mit anderen Worten, im Lun-yü (IV, 18) aus, und auch im Li-ki findet er zu wiederholten Malen Ausdruck.

Die Sonderstellung, welche die kanonischen und klassischen Bücher in der Wertschätzung der Nation einnehmen, erheischte eine eingehendere Berücksichtigung derselben, als sie vielleicht ihrem inneren Werte allein entsprochen hätte. Nach Zeit, Inhalt und Form verschieden, bilden sie doch eine einheitliche, in sich geschlossene Gruppe, die den Confucius zu ihrem Mittelpunkte hat. Dadurch sind sie zu einer Macht geworden, die ihren Einflufs nicht auf die Litteratur allein, sondern auf das ganze geistige Leben und die Gesittung des Volkes ausgeübt hat und noch ausübt. Als der vollkommenste Ausdruck der confucianischen Ideale ist die klassische Litteratur der Chinesen das geistige Kapital, von dessen Zinsen die Nation noch heute zehrt.

DRITTES KAPITEL.

Litteraturdenkmäler aus der vorconfucianischen und confucianischen Zeit. Der ältere Confucianismus und philosophische Gegenströmungen.

I. Litteraturdenkmäler aus der vorconfucianischen und confucianischen Zeit.

Was wir über die Litteratur der vorconfucianischen Periode wissen, beschränkt sich im wesentlichen auf die von Confucius gesammelten und später unter dem Namen der fünf kanonischen Bücher zusammengefaſsten Texte. Die geschichtlichen Urkunden, wie solche sowohl im königlichen Archive der Chou-Dynastie als auch in den verschiedenen fürstlichen Archiven aufbewahrt wurden, kennen wir nur aus den Kommentaren zum Ch'un-ts'iu und einigen ähnlichen Bearbeitungen, die ebenfalls schon einer späteren Zeit angehören und im zweiten Abschnitte dieses Kapitels zu erwähnen sein werden. Was sonst aus jener Periode auf uns gekommen ist, läſst sich mit wenigen Worten erledigen, zumal die Echtheit der in Betracht kommenden Texte keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. Dahin gehört vor allem das Shan-hai-king oder kanonische Buch der Berge und Meere, eine für uralt geltende Länderbeschreibung, die jedoch dermaſsen phantastisch gehalten ist, daſs schon Szĕ-ma Ts'ien, wie er ehrlich bekennt, das Buch der vielen darin erzählten Wunderdinge wegen nicht zu zitieren wagt. In der Tat sind die zahllosen darin enthaltenen Berichte von rinderförmigen Fischen mit Flügeln und Schlangenschwänzen, vogelköpfigen Schildkröten, Vögeln mit menschlichem Antlitz und was der-

gleichen Fabelwesen mehr sind, nicht gerade dazu angetan, die Glaubwürdigkeit selbst der rein topographischen Angaben zu erhöhen. Übrigens wird das Shan-hai-king weder von Confucius noch in den von ihm redigierten Texten jemals erwähnt, so dafs es mehr als fraglich erscheint, ob es zu jener Zeit überhaupt schon existiert habe. Da von dem Buche vielmehr zum ersten Male zur Zeit der älteren Han-Dynastie die Rede ist, wird man wohl annehmen dürfen, dafs es schwerlich vor dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden sei[1]).

Aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. rührt dann noch, falls der überlieferte Text echt ist, das dem Kuan-tszĕ zugeschriebene Buch her, das seinen Namen trägt. Kuan-tszĕ oder, wie sein eigentlicher Name lautet, Kuan Chung war einer der ausgezeichnetsten Staatsmänner des alten China. Seiner geschickten und umsichtigen Leitung hatte es das Fürstentum Ts'i zu verdanken, dafs es zu jener Zeit an Macht und Ausdehnung die erste Stelle unter den Lehensstaaten einnahm. Dafs jedoch unter seinen glänzenden Eigenschaften Lauterkeit des Charakters nicht gerade die hervorragendste war, läfst sich nach seinem eigenen Zeugnis leider nicht bezweifeln. Mit immerhin anerkennenswerter Offenheit verschweigt er durchaus nicht, wie wenig schön er sich gegen Pao Shuh-ya benommen, dessen Freundschaft er erst sein Leben und dessen Fürsprache er dann seine späteren Erfolge zu verdanken hatte. Vom Fürsten Huan von Ts'i an die Spitze der Regierung berufen, führt er sich diesem gegenüber durch folgendes Selbstbekenntnis ein: »Vormals, da ich arm war, pflegte ich mit Pao Shuh-ya Handel zu treiben. Teilten wir den Gewinn, so eignete ich den Löwenanteil mir zu; Pao Shuh-ya aber rechnete es mir nicht als Habgier an, denn er wufste, dafs ich arm war. Einst führte ich für ihn Geschäfte und verarmte dabei vollends; er aber rechnete es mir nicht als Dummheit an, denn er wufste, dafs die Gewinnaussichten je nach der Zeit verschieden sind. Dreimal habe ich Ämter angenommen, und dreimal bin ich vom Fürsten abgesetzt worden; Pao Shuh-ya hielt mich darum nicht für unwürdig, denn er wufste, dafs ich nicht die geeigneten Zeitläufte vorgefunden hatte. Ich habe dreimal gekämpft und bin dreimal geflohen; Pao Shuh-ya hielt mich darum

[1]) Vgl. de Harlez im T'oung-pao, V 122.

nicht für feige, denn er wufste, dafs ich eine alte Mutter hatte. Als Prinz Kiu geschlagen wurde, folgte ihm Chao Huh in den Tod, während ich mich durch Gefangenschaft entehrte; Pao Shuh-ya hielt mich darum nicht für schamlos, denn er wufste, dafs ich um einer Kleinigkeit willen nicht errötete, mich wohl aber schämte, wenn meine Verdienste und mein Name im Reiche nicht bekannt wurden. Die mir das Leben gegeben haben, sind meine Eltern: der mich kennt, ist Pao Shuh-ya.« [1])

Das unter Kuan-tszĕs Namen überlieferte Buch enthält 86 Kapitel in 24 Büchern und behandelt Fragen der Politik und Moral, die fast das ganze Gebiet des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens umfassen. Teils werden die behandelten Themata in zusammenhängender Rede, teils in Dialogform vorgetragen, vielfach auch Lehrverse und Sentenzen eingeflochten, von denen die ersteren vielleicht aus verlorengegangenen Lieder- und Spruchsammlungen stammen mögen. Dafs das Buch von Kuan Chungs Hand herrühre, ist wohl ausgeschlossen, da es dem hergebrachten Brauche zuwiderlaufen würde, dafs der Verfasser, wie hier geschieht, von sich als Tszĕ, »Meister«, spricht. Deswegen braucht jedoch noch keineswegs die Echtheit des Wortlautes in Zweifel gezogen zu werden; vielmehr scheint mir diese im grofsen und ganzen schon durch die Angabe des Szĕ-ma Ts'ien verbürgt zu sein, dafs die Nachkommen des Kuan Chung in einer Reihe von mehr denn zehn Generationen im Fürstentume Ts'i in erblichem Solde standen und Städte zu Lehen hatten. Da sie ferner, wie der genannte Historiograph hinzufügt, zu allen Zeiten namhafte Grofswürdenträger waren, werden sie auch jedenfalls, wie man bei der in China herrschenden Pietät für die Vorfahren wohl annehmen darf, dafür gesorgt haben, das ruhmvolle Andenken ihres erlauchten Ahnherrn zu erhalten und seine Lehren der Nachwelt zu überliefern. Auch darf nicht vergessen werden — ein Punkt, auf den ich noch im folgenden Abschnitte dieses Kapitels zurückkomme —, dafs im alten China über die Reden hervorragender Männer, die sich mit ihrem Rate an der Staatslenkung beteiligten, gleichsam Buch geführt wurde. In dieser Befolgung des Grundsatzes: *scripta manent* liegt also auch schon eine gewisse Gewähr für die Echt-

[1]) G. von der Gabelentz, Vorbereitendes zur Kritik des Kuan-tsī. Sitzber. d. kgl. preufs. Akad. d. Wiss. 1892, X, 5.

heit überlieferter Reden und Lehren, wie sie anderseits zugleich als eine prophylaktische Maſsregel gegen allzu dreiste Fälschungen betrachtet werden kann.

Nach welchen Grundsätzen Kuan Chung einen Staat regiert wissen wollte, setzt er in dem »Die Staatslenkung« betitelten 48. Kapitel folgendermaſsen auseinander:

»Im allgemeinen ist die notwendige Voraussetzung der Staatslenkung die Hebung des Volkswohlstandes. Ist das Volk reich, so ist es leicht zu regieren; ist das Volk arm, so ist es schwer zu regieren. Woher weiſs ich, daſs dem so sei? — Ist das Volk reich, so hält es Ruhe in den Bezirken und sorgt für seine Familien; hält es Ruhe in den Bezirken und sorgt es für seine Familien, dann ehrt es seine Obrigkeit und hat Scheu vor Missetaten; ehrt es seine Obrigkeit und hat es Scheu vor Missetaten, dann ist es leicht zu regieren. Ist das Volk arm, so bringt es die Bezirke in Gefahr und vernachlässigt seine Familien; bringt es die Bezirke in Gefahr und vernachlässigt es seine Familien, dann wagt es, seine Obrigkeit zu miſsachten und die Verbote zu verletzen; miſsachtet es die Obrigkeit und vernachlässigt es die Verbote, dann ist es schwer zu regieren. Daher sind geordnete Staatswesen stets reich, ungeordnete Staatswesen stets arm. So wird denn, wer sich auf die Staatslenkung versteht, sicherlich zuerst des Volkes Wohlstand heben und dann erst es regieren.

Wie kommt es, daſs in früheren Jahren 79 Generationen von Fürsten, obwohl ihre Anordnungen nicht von gleicher Art und ihre Befehle verschieden waren, dennoch durchweg die Königsgewalt im Reiche besessen haben? Sicherlich, weil ihr Staat reich und das Getreide in Fülle war. Nun geht aber der Staatswohlstand und der Getreidereichtum aus dem Ackerbau hervor; daher hielten die früheren Könige diesen in Ehren. Bei der Staatsverwaltung kommt es im allgemeinen vor allem darauf an, nichtiges Getue und prunkvollen Aufwand zu verbieten. Sind nichtiges Getue und prunkvoller Aufwand verboten, so hat das Volk keinen Anlaſs zum Vagabundentum; hat das Volk keinen Anlaſs zum Vagabundentum, so wird es sich dem Ackerbau zuwenden; wendet es sich dem Ackerbau zu, so werden die Felder bebaut; werden die Felder bebaut, so nimmt das Getreide zu; nimmt das Getreide zu, so wird der Staat reich;

ist der Staat reich, so ist sein Heer stark; ist das Heer stark, so siegt es im Kriege; durch kriegerische Siegestaten wird das Gebiet erweitert. Somit wufsten die früheren Könige, dafs ein zahlreiches Volk, ein starkes Heer, ein grofses Gebiet und ein reicher Staat aus dem Getreidebestande hervorgehen; indem sie daher nichtiges Getue untersagten und ungewöhnlichen Aufwand verboten, erblickten sie ihren Vorteil im Ackerbau. Heutzutage gibt man sich nichtigem Getue und ungewöhnlichem Aufwande hin, so dafs auf einen Arbeitstag fünf Tage des Schmausens kommen. Die Ackerbauer mögen das runde Jahr hindurch arbeiten und haben doch nicht genug, um sich selbst zu ernähren. Unter solchen Umständen vernachlässigt das Volk seine wichtigste Angelegenheit, um sich nichtigem Getue hinzugeben; wenn es aber seine wichtigste Angelegenheit vernachlässigt und sich nichtigem Getue hingibt, dann liegen die Felder brach, und der Staat verarmt.«

Endlich ist noch unter den Zeitgenossen des Confucius der Stratege Sun Wu, auch Sun-tszĕ genannt, zu erwähnen, der ein Buch in 13 Kapiteln über die Kriegskunst verfafst hat. Der König Ho-lu von Wu[1]) (514—496 v. Chr.), der das Buch gelesen hatte und ihn daraufhin auf die Probe stellen wollte, liefs ihn zu sich bescheiden und fragte ihn, ob er sich anheischig mache, durch Anwendung seiner strategischen Grundsätze selbst aus Weibern eine kriegstüchtige Truppe heranzubilden. Jener erklärt sich sofort dazu bereit, worauf ihm 180 Damen aus dem königlichen Frauenpalaste zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt werden. Sun-tszĕ formiert aus ihnen zwei Korps, die er unter den Befehl der beiden Favoritinnen des Königs stellt, und erteilt ihnen darauf die nötigen Instruktionen. Als nun aber das Exerzieren beginnen soll, erfolgt statt der verlangten Evolutionen ein unbändiges Gelächter von seiten der Schönen, die für den Ernst der Situation nicht das mindeste Verständnis zeigen. Sun-tszĕ läfst sich dadurch in keiner Weise beirren, sondern wiederholt seine Instruktion, indem er sie noch mehr dem Verständnis der Damen anzupassen sucht, allein das Resultat bleibt dasselbe. Da reifst ihm denn die Geduld, und er gibt kurzer Hand den Befehl, die beiden untauglichen Anführerinnen zu ent-

[1]) Der Staat Wu lag in der heutigen Provinz Kiang-su.

haupten. Vergeblich legt sich der König ins Mittel: Sun-tszĕ besteht auf der Ausführung seiner drakonischen Mafsregel, die beiden Favoritinnen werden enthauptet, und siehe da: nun klappt alles aufs beste. Sun-tszĕ hat seinen Zweck erreicht und läfst nunmehr den König zur Besichtigung der neuen Truppe einladen: jetzt könne er sie nach Belieben verwenden und, wenn er wolle, sogar durch Wasser und Feuer hindurchmarschieren lassen. Als der König indessen auf das Schauspiel zu verzichten vorzog, sprach Sun-tszĕ enttäuscht: »Der König findet nur an den Worten Gefallen; die Sache selbst vermag er nicht sich anzueignen.« — Immerhin sah der König jetzt ein, dafs Sun-tszĕ sich auf die Behandlung der Truppen verstand, und ernannte ihn zu seinem Oberbefehlshaber. Die Folge davon war, dafs er im Westen die Macht des Staates Ch'u brach, indem er dessen Hauptstadt besetzte, und im Norden die Fürstentümer Ts'i und Tsin seine Autorität fühlen liefs.

Diese Anekdote, die von Szĕ-ma Ts'ien im 65. Kapitel seiner Historischen Denkwürdigkeiten erzählt wird, sie mag nun wahr oder erfunden sein, lehrt, dafs Sun-tszĕ die Grundbedingung kriegerischen Erfolges vor allem in der energischen Durchführung einer eisernen Disziplin erblickte. In seiner Kriegskunst begnügt Sun-tszĕ sich damit, allgemeine Grundsätze aufzustellen, ohne viel auf taktische Einzelheiten einzugehen. Das Heer ist die wichtigste Angelegenheit des Staates. Dasjenige, wodurch seine Leistungen bestimmt werden, sind Unterricht, Himmel, Erde, der Feldherr und die Disziplin. Der Feldherr soll von den Unternehmungen und Absichten des Feindes unterrichtet sein, er soll sein Augenmerk darauf richten, den Feind in seinen Bewegungen zu beeinflussen, ihn dagegen über die eigenen Absichten im unklaren lassen und zu überraschen trachten. Genaue Ortskenntnis ist unerläfsliche Vorbedingung geeigneter Operationen; auch kommt es weniger auf die grofse Zahl der Truppen an, die unter Umständen sogar hinderlich sein kann, als auf Mannszucht und tüchtige Leitung. Stets mufs die Verbindung zwischen den eigenen Truppen im Auge behalten werden, damit sie einander im Notfalle zu Hilfe kommen können; dagegen soll man das feindliche Heer auseinanderzusprengen suchen. Ein tüchtiger Feldherr darf nicht unvorbereitet in den Kampf gehen, nicht auf den Zufall vertrauen; nichtsdestoweniger

soll er aber auch nicht einen vorgefaſsten Plan um jeden Preis durchführen wollen, sondern mit den gegebenen Umständen zu rechnen und wohl zwischen wahrem Vorteil und Scheinvorteil, zwischen wahrem Verlust und Scheinverlust zu unterscheiden wissen. Um einen siegreichen Erfolg erwarten zu können, hat der Feldherr fünf Momente zu berücksichtigen: er muſs wissen, wann es Zeit ist, vorzugehen und sich zurückzuziehen, er muſs je nach den Umständen die richtige Truppenstärke verwenden, den Soldaten die gleiche Zuneigung erweisen wie den Offizieren, die gegebenen Umstände richtig verwerten und endlich die Überzeugung haben, bei jedem Schritte, den er tut, der Billigung seines Fürsten gewiſs zu sein. Auch an humanitären Vorschriften, als da sind: Schutz der städtischen und ländlichen Bevölkerung und menschenfreundliche Behandlung der Gefangenen, läſst es Sun-tszĕ nicht fehlen[1]).

Lao-tszĕ, der ja ebenfalls zu den Zeitgenossen des Confucius gehört, nimmt eine so eigenartige Stellung ein, daſs es angebracht erscheint, seine Lehre und die von ihm ausgehende neue geistige Strömung im nächstfolgenden Kapitel gesondert darzustellen.

So ist denn die Ausbeute aus jener ältesten Epoche der chinesischen Litteratur dürftig genug. Diese auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung wird jedoch verständlich, wenn man bedenkt, wie mühsam und zeitraubend die Niederschrift von Texten sein muſste, solange man dabei auf Schreibstift und Bambustafeln angewiesen war. Es leuchtet ohne weiteres ein, daſs die technischen Schwierigkeiten eines so umständlichen Verfahrens nur einen hemmenden Einfluſs auf die litterarische Produktion ausüben konnten. Man wird wohl annehmen dürfen, daſs das vorhandene Material an schriftlichen Urkunden der Hauptsache nach in den staatlichen Archiven vereinigt war. Wie sehr gerade diese durch die inneren Kämpfe während der letzten Jahrhunderte der Chou-Dynastie gelitten haben, erwähnt bereits Meng-tszĕ; und daſs es wiederum jene Archive waren,

[1]) Da mir der chinesische Originaltext von Sun-tszĕs Kriegskunst leider nicht zugänglich ist, bin ich genötigt gewesen, der obigen kurzen Inhaltsübersicht die französische Übersetzung des P. Amiot (Mémoires concernant l'histoire etc. des Chinois VII, p. 47 ff.) zu Grunde zu legen.

die in erster Linie der Bücherverbrennung zum Opfer fielen, ist ebenfalls bekannt. Dazu kommt endlich noch, daſs die von Confucius redigierten kanonischen Texte bald einen so hohen Grad von Volkstümlichkeit und Ansehen erlangten, daſs sonst etwa noch vorhandene Litteraturdenkmäler durch sie völlig in Schatten gestellt werden muſsten. Auf diese Weise mag manches im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten und schlieſslich spurlos verschwunden sein.

II. Die Geschichtschreibung bis um das Jahr 200 v. Chr.

Pan Ku, der Historiograph der älteren Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 25 n. Chr.), berichtet, daſs es zur Zeit der Chou zwei nebeneinander bestehende Arten von Annalisten gegeben habe, die der Linken und die der Rechten, von denen jene die Tatsachen, diese die Reden aufzuzeichnen hatten. Gleichviel, ob eine solche Zweiteilung wirklich bestanden hat oder, wie Chavannes annimmt, nur eine Hypothese ist, die erst während der Han-Dynastie erdacht worden ist, um die Erklärung für zwei ihrem Wesen nach verschiedene Gattungen der Geschichtschreibung zu finden, — es ist eine Eigentümlichkeit gerade der ältesten geschichtlichen Texte, daſs in ihnen die Reden überwiegen, während die Tatsachen gewissermaſsen nur nebenher berücksichtigt werden, um das Verständnis zu erleichtern. So bestehen beispielsweise, wie wir gesehen haben, die Bücher des Shu-king, soweit sie historischen Inhalts sind, hauptsächlich aus Reden, und den gleichen Charakter zeigen auch die beiden Texte, die im folgenden zu besprechen sind: das Kuoh-yü und das Chan-kuoh-ts'eh.

Das Kuoh-yü[1]) wird gleich dem Tso-chuan dem Tso K'iu-ming zugeschrieben. »Tso K'iu-ming,« so lesen wir, »empfing von Chung-ni den Kanon (gemeint ist das Chun-ts'iu) und verfaſste den Kommentar zum Ch'un-ts'iu. Indem er dann, auf die früheren Geschlechter zurückgehend, Blüte und Niedergang der Staaten, lobenswerte Reden und treffliche Gespräche aufzeichnete, schuf er das Kuoh-yü. Da diese Texte

[1]) Koue-yü, Discours des Royaumes, traduits pour la première fois par C. de Harlez. Paris 1894. Diese Übersetzung enthält jedoch nur die drei ersten Bücher.

nicht in den Kanon aufgenommen waren, bezeichnete er sie als den äufseren Kommentar zum Ch'un-ts'iu. Indem das Tso-chuan den inneren und das Kuoh-yü den äufseren Kommentar desselben darstellt, ergänzen sich die beiden Bücher derart, dafs alles, was in dem einen ausführlich behandelt wird, in dem andern eine kürzere Fassung erhält, und umgekehrt.« [1])

Die Angabe, dafs Tso K'iu-ming der Verfasser des Kuoh-yü sei, bedarf nach allem, was bereits über diese rätselhafte Persönlichkeit gesagt worden ist, kaum einer Widerlegung; überhaupt weichen das Tso-chuan und das Kuoh-yü in so vielen Punkten voneinander ab, dafs sie unmöglich von demselben Verfasser herrühren können. Ebensowenig aber kann das Kuoh-yü für einen Kommentar zum Ch'un-ts'iu gelten; vielmehr ist es zweifellos als ein durchaus selbständiges Werk anzusehen. Wie schon der Titel: »Gespräche der Staaten« oder etwa »Politische Gespräche« besagt, enthält es Gespräche und Reden von Fürsten und Staatsmännern; sie sind auf 21 Kapitel verteilt und nach den acht Staaten, in denen sie stattfanden, geordnet. Des näheren auf den Inhalt des Buches einzugehen erscheint kaum der Mühe wert, da die darin überlieferten Reden dem Nichtsinologen im allgemeinen nur wenig Interessantes bieten und überdies historische Detailkenntnisse voraussetzen, deren Mangel nur durch einen ausführlichen fortlaufenden Kommentar abzuhelfen wäre.

Bedeutend interessanter ist dagegen das Chan-kuoh-ts'eh. Mit dem Namen Chan-kuoh, »kämpfende Staaten«, bezeichnet der Chinese die Periode innerer Fehden, welche die letzten 250 Jahre der Chou-Herrschaft ausfüllen und erst mit der Einigung des Reiches durch den Ts'in-Kaiser Shi-hoang-ti ihren Abschlufs finden. Es war dies zugleich die Blütezeit politischen Streber- und Intrigantentums jeglicher Art. Von der Aussicht auf Gewinn und Erfolg gelockt, zogen Scharen politischer Abenteurer im Lande umher und boten den streitenden Parteien ihre Dienste an; doch findet sich neben gewissenlosen Glücksrittern und redegewandten Sophisten auch hie und da ein ernstgesinnter Patriot, der den vergeblichen Versuch wagt, dem abwärtsrollenden Rade in die Speichen zu fallen und durch

---

[1]) Ku-wen-yüan-kien V, 1a.

weisen Rat das drohende Verhängnis abzuwenden. Die Worte solcher politischen Ratgeber im guten wie im bösen Sinne sind es nun, die den Inhalt des Chan-kuoh-ts'eh bilden. Daher auch der Titel: »Ratschläge an die kämpfenden Staaten«. Bisweilen zeichnen sich die in dem Buche der Nachwelt überlieferten Reden durch grofse rhetorische Gewandtheit und sogar durch einen gewissen poetischen Schwung aus, und manche derselben legen jenen erfrischenden unerschrockenen Freimut dem Throne gegenüber an den Tag, der selbst heute noch im autokratisch regierten China unter den Zensoren keineswegs ausgestorben ist. Ein charakteristisches Beispiel dieser Art ist die Strafpredigt, die Chuang Sin, ein Edler von Ch'u[1]), an den König Siang-wang (298 – 263 v. Chr.) wegen des unter seiner Regierung herrschenden Günstlingsunfuges richtet:

»Chuang Sin sprach zum Könige Siang-wang: ‚O König, du hast zu deiner Linken den Chou-hou, zu deiner Rechten den Hia-hou, und die Begleiter deines Wagens sind Yen-ling-kung und Shou-ling-kung[2]). Wenn du immerzu der Ausschweifung, dem Genusse, der Verschwendung und Üppigkeit frönst, ohne dich um die Regierung des Staates zu kümmern, dürfte deine Residenz sicherlich in Gefahr geraten.‘ Siang-wang sprach: ‚Herr, du bist wohl altersschwach geworden? Bildest du dir ein, in Ch'u Wunder wirken zu können?‘ Chuang Sin sagte: ‚Ich sehe in Wahrheit, dafs es dahin kommen mufs; nicht dafs ich mir einzubilden wagte, in Ch'u Wunder wirken zu können. Wenn du, o Fürst, bis zuletzt nicht davon ablassen wirst, die vier Herren zu begünstigen, so wird der Staat Ch'u wohl bestimmt zu Grunde gehen. Ich bitte, mich nach Chao[3]) zurückziehen zu dürfen, um von dort aus den Gang der Dinge zu verfolgen.‘

Darauf begab sich Chuang Sin nach Chao, und nachdem er dort fünf Monde verweilt, hatte der Staat Ts'in in der Tat die (zu Ch'u gehörenden) Ortschaften Yen, Ying, Wu, Shang-ts'ai und Ch'en an sich gerissen. Der König hatte die Flucht

---

[1]) Der Staat Ch'u umfafste die heutige Provinz Hu-kuang und einen Teil der Provinz Ho-nan und Ngan-hoei.

[2]) Vier Günstlinge des Königs.

[3]) Der Staat Chao befand sich in der heutigen Prov. Chih-li.

ergriffen und hielt sich in Ch'en-yang auf. Darauf sandte er Leute mit einem Wagen aus dem königlichen Marstall nach Chao, um den Chuang Sin zu sich zu bitten. Dieser willigte ein und kam. Da sprach der König: ‚Ich bin nicht im stande gewesen, von den Worten der früheren Könige Gebrauch zu machen; daher sind die Dinge so weit gediehen. Was bleibt mir nun zu tun übrig?‘

Chuang Sin erwiderte: ‚Ich habe ein volkstümliches Sprichwort vernommen, das lautet: ‚Hat man einen Hasen erblickt, so ist immer noch Zeit, den Hund herbeizuwinken; hat man ein Schaf verloren, so ist es noch nicht zu spät, den Stall auszubessern.‘ Ich habe gehört, dafs die Könige T'ang und Wu mit einem Gebiete von hundert Meilen[1]) zu Glanz gelangt, dagegen Kieh und Chou[2]) mit einem ganzen Reiche zu Grunde gegangen sind. Nun ist ja der Staat Ch'u freilich klein, doch mifst er an Länge und Breite immerhin noch etliche tausend Meilen. Es handelt sich also doch nicht nur um hundert Meilen! — O König, hast du denn nicht die Libelle gesehen, wie sie mit ihren sechs Beinen und vier Flügeln zwischen Himmel und Erde umherschwebt und bald herniederfliegend eine Mücke aufschnappt und verzehrt, bald aufwärts gerichtet den süfsen Tau schlürft? Sie wähnt sich aller Sorgen ledig und hat keinen Streit mit den Menschen. Sie ahnt nicht, dafs jener fünf Spann hohe Knabe sie im nächsten Augenblicke mittels Reiszuckers an einen Faden heften und von einer Höhe von vier Klaftern den Ameisen als Lockspeise hinhalten wird. Das kommt daher, weil die Libelle klein ist. So pickt auch der Distelfink ein Reiskorn vom Boden auf, fliegt damit in die Höhe, läfst sich auf einem dichtbelaubten Baume nieder und schlägt dann mit den Flügeln und sträubt die Federn. Er wähnt sich aller Sorgen ledig und hat keinen Streit mit den Menschen. Er ahnt nicht, dafs irgend ein junger Prinz, die Armbrust in der Linken, nur mit der Rechten die Kugel zu fassen braucht, um Vögel seinesgleichen aus einer

---

[1]) Die chinesische Meile, *li*, beträgt ungefähr 600 Meter. Es sind hier natürlich Quadratmeilen gemeint.

[2]) T'ang gründete die Shang-, Wu die Chou-Dynastie. Kieh und Chou waren die letzten Herrscher der Dynastien Hia und Shang, die sich und ihr Reich durch ihr tyrannisches Regiment zu Grunde richteten.

Höhe von zehn Klaftern in seine Gewalt zu bringen. Er, der sich am Tage noch im dichten Laub der Bäume getummelt, wird am Abend mit Essig und Salz als Speise zubereitet. Im Handumdrehen war er dem jungen Prinzen in die Hände gefallen! — Das kommt daher, weil der Distelfink klein ist. So auch die Wildgans, die auf Strömen und Meeren umherschwimmt und sich auf grofsen Teichen niederläfst; in der Tiefe fängt sie Aale und Karpfen, und an der Oberfläche rupft sie Wassernüsse und Leberkraut; dann hebt sie sich in die reinen Lüfte empor und schwebt, vom Winde getragen, in hohem Fluge dahin. Sie wähnt sich aller Sorgen ledig und hat keinen Streit mit den Menschen. Sie ahnt nicht, dafs der Schütze im Begriff ist, den mit einer Steinspitze versehenen Pfeil an den schwarzen Bogen zu legen und ihn, an eine Schnur befestigt, ihr hundert Klafter weit nachzusenden. Von der scharfen Pfeilspitze getroffen und von der dünnen Schnur gezogen, sinkt sie, die reinen Lüfte durchschneidend, herab. Sie, die am Tage noch auf Strömen und Seen umhergeschwommen, wird am Abend im Kessel gesotten. Das kommt daher, weil die Wildgans klein ist. — So stand es auch mit der Angelegenheit des Markgrafen Ling von Ts'ai[1]). Im Süden trieb er sich bei Kao-pi umher, im Norden bestieg er den Berg Wu-shan, trank dort aus den Gebirgsbächen und afs Fische aus dem Siang-Flusse; bald umarmte er seine jungen Kebsweiber, bald gab er sich seinen Favoritinnen hin und fuhr mit ihnen in Ts'ai umher, ohne sich um das Staatswesen zu kümmern. Er ahnte nicht, dafs Tszĕ-fah just vom Könige Ling-wang[2]) den Befehl erhalten hatte, ihn mit einer roten Schnur zu fesseln und vor sein Antlitz zu bringen. So erging es dem Markgrafen Ling von Ts'ai, weil er klein war. Und so hast auch du, o König, zur Linken den Chou-hou und zur Rechten den Hia-hou, während Yen-ling-kung und Shou-ling-kung deinem Wagen folgen. Du verzehrtest dein Lehenseinkommen, verbrauchtest das vom Lande gelieferte Gold und fuhrst mit jenen auf dem Yün-mang-See

---

[1]) Die Markgrafschaft Ts'ai befand sich in der heutigen Provinz Ho-nan. Der Markgraf Ling regierte von 542—531 v. Chr.

[2]) Ling-wang (540—529 v. Chr.) war ein Vorfahr des Siang-wang; Tszĕ-fah war ein Grofswürdenträger von Ch'u.

umher, ohne dich um Reich und Staat zu sorgen. Du ahntest nicht, dafs Jang-hou just vom Könige von Ts'in[1]) den Befehl erhalten hatte, das Gebiet innerhalb der Grenzmarken von Meng zu besetzen und dich daraus zu vertreiben.'

Als der König das vernahm, wechselte er die Farbe und erzitterte am ganzen Leibe. Er reichte ihm alsdann das Jadetäfelchen, das er in den Händen hielt[2]), ernannte ihn zum Yang-ling-kiün und gab ihm das Gebiet nördlich vom Hoai-Flusse zum Lehen.«

An sonstigen historischen Texten aus jener Zeit sind nur noch die »Bambusannalen«, Chuh-shu-nien-ki, zu erwähnen, so genannt, weil sie auf Bambustafeln geschrieben waren. Dieselben wurden im Jahre 279 n. Chr. bei der Plünderung einer fürstlichen Grabstätte in der heutigen Provinz Ho-nan ans Licht gebracht. Sie beginnen mit dem mythischen Kaiser Hoang-ti und schliefsen mit dem zwanzigsten Regierungsjahre des Königs Ngai von Wei, das dem Jahre 299 v. Chr. entspricht. Da dieser Fürst als »der gegenwärtige König« bezeichnet wird, mufs das Buch um jenes Jahr herum verfafst worden sein. Übrigens bietet es nichts als eine wortkarge und dürre Aufzeichnung der Ereignisse in chronologisch fortlaufender Reihe und kommt somit nur als Quellenwerk für die Chronologie der älteren Geschichte Chinas in Betracht.

Ein Werk anderer Art, das sich speziell mit Confucius befafst, ist das Kia-yü, d. h. »häusliche« oder »vertrauliche Gespräche«[3]). Wie schon der Titel andeutet, enthält es Unterredungen, die der Meister teils mit Fürsten und Staatsmännern, teils mit seinen Jüngern geführt hat. Es sind hier wiederum die gewohnten Themata: Staatslenkung, Bräuche, Musik, ethische Fragen u. dgl. m., die seinen Inhalt bilden. Obwohl das Buch den Anspruch erhebt, ein Werk der unmittelbaren Schüler des Meisters zu sein, rührt es dennoch ohne Zweifel aus einer sehr viel späteren Zeit her. Allerdings wird ein Werk dieses Namens schon im 1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung erwähnt, doch

---

[1]) Chao-wang (306—251 v. Chr.). Jang-hou war sein Minister.

[2]) Als Abzeichen der neuverliehenen Würde.

[3]) Kong-tze Kia-yu. Les Entretiens familiers de Confucius, trad. pour la 1re fois par C. de Harlez. Paris et Louvain 1899.

steht unumstöſslich fest, daſs dieses mit dem uns überlieferten Text nicht identisch ist. Das Kia-yü, wie wir es kennen, ist vielmehr erst im Jahre 240 n. Chr. von einem Gelehrten namens Wang Su redigirt worden. Abgesehen von äuſseren sprechen auch mancherlei innere Gründe zur Genüge gegen die Echtheit dieses Textes. So wird z. B., um nur ein Moment herauszugreifen, Confucius darin gewissermaſsen als ein Schüler des Lao-tszĕ hingestellt, — eine Auffassung, die natürlich keiner Widerlegung bedarf. Als Quelle für das Leben und die Lehren des Confucius ist das Kia-yü nur mit äuſserster Vorsicht zu benutzen.

III. Der ältere Confucianismus und philosophische Gegenströmungen.

Das Zeitalter des Confucius und die nächstfolgenden Jahrhunderte werden durch ein unaufhaltsames Sinken der staatlichen Machtstellung charakterisiert, zu dem der mächtige Aufschwung des geistigen Lebens im grellsten Gegensatze steht. Während die inneren Fehden unter den Teilstaaten den schlieſslichen Zusammensturz des Reiches herbeiführten, zeitigten die Kämpfe auf geistigem Gebiete, zum Teil durch jene veranlaſst, eine Fülle neuer Gedanken, die jenes Zeitalter in einem Glanze erstrahlen lassen, wie China ihn weder zuvor noch hernach gesehen hat. Es war eine Zeit, da die Geister aufeinander platzten. Noch war der Confucianismus, in so hohem Ansehen auch damals schon sein Stifter stand, nur eine Lehre unter vielen, die um ihr Dasein kämpfen muſste; noch war er nicht zum Dogma erstarrt, an dem, einem Felsen gleich, die Wogen der geistigen Strömung wirkungslos abprallten. Überall ein jugendfroher Wettstreit um ideale Güter, um sittliche und geistige Werte, ein buntes Durcheinander verschiedener Welt- und Lebensanschauungen, die um den Sieg ringen, bis sie endlich dem alles nivellierenden Einflusse der confucianischen Orthodoxie unterliegen, — ein Schauspiel voll des kräftigsten Wollens, des tüchtigsten Könnens, des edelsten Strebens und der tiefsten Tragik. Eine ganze Reihe von Männern werden genannt, die sich an dem Streite der Meinungen beteiligten, aber nur die wenigsten unter ihnen haben sich einen selbständigen Platz in der Geschichte der Litteratur zu erobern

gewufst. Zwei unter ihnen sind es vor allen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen, weil sie besonders durch die Polemik, die Meng-tszĕ gegen sie führt und zum Anlafs seiner Lehre von der angeborenen Güte der menschlichen Natur nimmt, berühmt geworden sind: Yang Chu und Moh Ti.

Yang Chu[1]), der um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. gelebt haben mufs, ist uns hauptsächlich aus dem siebenten Buche des Lieh-tszĕ bekannt, wo seine Lehre einigermafsen im Zusammenhange vorgetragen wird. Man hat ihn mit Recht als Sensualisten und Epikureer bezeichnet. Der theoretische Pessimismus in seiner Auffassung der menschlichen Natur sowohl wie des Daseins im allgemeinen führt ihn zu einem praktischen Eudämonismus, der in der Forderung gipfelt, man solle seine Wünsche und Begierden nach Möglichkeit zu befriedigen suchen, ohne sich viel um das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen zu kümmern, im übrigen aber Leben und Tod mit Gleichmut hinnehmen. Das Leben ist kurz, dabei an Leiden reicher als an Freuden, und mit dem Tode ist alles aus. Dem Tugendhaften ist der Ruhm, dem Lasterhaften der Abscheu der Nachwelt beschieden. Aber was ist der Nachruhm? Ein leeres Wort! Das einzig Wirkliche ist, was die Sinne befriedigt. Wen preist man höher als Shun, Yü, Chou-kung und Confucius? Nun wohl: »Jene vier Heiligen hatten im Leben nicht einen Tag der Freude, aber nach ihrem Tode währt ihr Ruhm durch zehntausend Generationen. Aber der Nachruhm schafft die Wirklichkeit nicht herbei. So viel man sie auch preise, sie wissen nichts davon; so sehr man sie auch ehre, sie wissen nichts davon. Sie sind nicht mehr von einem Baumstumpf oder Erdklofs zu unterscheiden.« Und anderseits: wer wäre mehr gehafst als die Tyrannen Kieh und Chou? Nichtsdestoweniger waren ihnen Reichtum, Macht und Ehren im reichsten Mafse beschieden, und in eitel Lust und Freude lebten sie bis ans Ende ihrer Tage. »Jene beiden Bösewichte genossen, solange sie lebten, die Freude, ihren Begierden zu frönen, und wurden nach ihrem Tode als Toren und Tyrannen bezeichnet. Aber die Wirklichkeit ist nicht etwas, das der Name gibt. Ob man sie schmäht, sie wissen nichts davon; ob

---

[1]) Legge, Chinese Classics, II, p. 92 ff. — Vgl. auch A. Forke im Journal of the Peking Oriental Society, vol. III. p. 203 ff.

man sie preist, sie wissen nichts davon. Wodurch wären sie von einem Baumstumpf oder Erdklofs unterschieden?«

Wie bei Yang Chu pessimistische Grundstimmung und hedonistische Lebensphilosophie Hand in Hand gehen, zeigt mit besonderer Schärfe und Deutlichkeit folgender Passus:

Yang Chu sprach: »Hundert Jahre sind die äufserste Grenze einer langen Lebensdauer. Dafs einer hundert Jahre alt wird, kommt unter tausend Fällen nicht einmal vor. Aber gesetzt den Fall, es gäbe einen solchen: die Kindheit, die er auf dem Arme verbracht, und das stumpfe Greisenalter füllen nahezu die Hälfte aus; die Zeit, die er nachts im Schlafe bewufstlos verbracht und tagsüber wachend vertrödelt, nimmt gleichfalls nahezu die Hälfte ein; und desgleichen geht auch unter Schmerzen und Krankheit, Kummer und Sorge, Verlust und Furcht nahezu die Hälfte hin. So mögen denn etwa zehn Jahre fröhlicher Zufriedenheit übrigbleiben; aber auch in ihnen gibt es nicht eine Stunde völliger Sorgenfreiheit. Was ist also das menschliche Leben? Worin bestehen seine Freuden? Einzig und allein in Prunk und Fülle, in Tönen und Farben! Aber Prunk und Fülle können nicht immer gewährt, Töne und Farben nicht beständig genossen werden. Dazu kommt noch, dafs man durch Strafen abgeschreckt und durch Belohnungen angespornt, durch Ruhm vorwärtsgetrieben und durch Gesetze zurückgehalten wird. Hastig kämpft man um den leeren Beifall eines Augenblicks und macht den Ruhm nach dem Tode zum Kompafs seines Handelns; ängstlich achtet man auf die Wahrnehmungen der Augen und Ohren und ist auf das bedacht, was der eigenen Person und ihren Absichten zum Heil oder Unheil gereicht. So bringt man sich lediglich um den höchsten Lebensgenufs und vermag nicht eine Stunde lang den eigenen Neigungen zu folgen. Wodurch unterscheidet sich ein solcher von einem, der in Kerkerhaft gefesselt ist?

Die Alten wufsten, dafs der Mensch nur für eine kurze Weile ins Leben kommt, sie wufsten, dafs er nach einer kurzen Weile durch den Tod dahingeht. Daher folgten sie den Regungen ihres Herzens, ohne sich dem zu widersetzen, was sie ihrer Natur nach liebten. Genüsse, die sich ihnen boten, flohen sie nicht. Daher liefsen sie sich nicht durch Ruhm anspornen, sondern lebten ihrer Natur gemäfs dahin, ohne sich dem zu widersetzen, was aller Kreatur begehrenswert erscheint. Sie trachteten nicht

nach Ruhm und wurden daher auch nicht von Strafen ereilt. Ob Ruhm und Preis ihnen vorangingen oder nachfolgten, ob der ihnen bestimmten Jahre viele oder wenige waren, kam für sie nicht in Betracht.«

Yang Chu sprach: »Das, wodurch alle Wesen verschieden sind, ist das Leben; das, worin sie gleich sind, ist der Tod. Im Leben gibt es Weise und Toren, Vornehme und Geringe, — darin liegt die Verschiedenheit. Im Tode gibt es moderndes Gebein, Schwund und Vernichtung: darin liegt die Gleichheit. Gleichwohl liegen Weisheit und Torheit, Ansehen und Niedrigkeit ebensowenig in ihrer Macht wie moderndes Gebein, Schwund und Vernichtung. Somit hängen Leben und Tod, Weisheit und Torheit, Ansehen und Niedrigkeit nicht von ihnen ab; vielmehr leben und sterben alle Wesen in gleicher Weise, wie sie in gleicher Art weise und töricht, vornehm oder gering sind. Zehnjährige sterben ebensogut wie Hundertjährige, Menschenfreundliche und Heilige sterben ebensogut wie Bösewichte und Toren. Die bei Lebzeiten Yao und Shun waren, sind nach ihrem Tode moderndes Gebein; die bei Lebzeiten Kieh und Chou[1]) waren, sind nach ihrem Tode moderndes Gebein. Als moderndes Gebein sind sie eins; wer vermöchte da ihre Verschiedenheit zu erkennen? So freuen wir uns denn des Lebens, — was kümmert uns, was nach dem Tode kommt!«

Somit gilt ihm die Lust als höchster Lebenszweck. Aber anders als Epikur, der die Lust durch die Einsicht in ihre Folgen ethisch geläutert wissen will und sie daher nur dem Tugendhaften zugänglich macht, anders auch als Schopenhauer, dessen Pessimismus in eine auf das Mitleid gegründete altruistische Ethik ausläuft, gelangt Yang Chu von seinem einseitig hedonistischen Standpunkte aus in folgerichtiger Weise zu einem bedingungslosen Egoismus. Nicht ein Haar des eigenen Leibes, so wird im folgenden Dialoge ausgeführt, soll dem Wohle der Gesamtheit geopfert werden:

»Yang Chu sprach: ‚Poh Ch‘eng Tszĕ-kao[2]) hat nicht

[1]) Kieh (angeblich 1818—1767 v. Chr.) war der letzte Herrscher der Hia-, Chou (angeblich 1154—1123 v. Chr.) der letzte Herrscher der Shang- oder Yin-Dynastie, beide sind als berüchtigte Tyrannen bekannt.

[2]) Eine mythische Persönlichkeit, nach einigen eine frühere Inkarnation des Lao-tszĕ.



mit einem Haare das Wohl seiner Mitmenschen gefördert; er verliefs den Staat und lebte zurückgezogen als Landmann. Der grofse Yü hat sein Lebenlang nicht dem eigenen Wohle gedient, und die eine Seite seines ganzen Leibes ward gelähmt. Die Alten opferten kein Haar, auch wenn sie damit das Wohl des ganzen Reiches gefördert hätten; und wäre ihnen dafür das ganze Reich dargebracht worden, sie hätten es nicht angenommen. Keiner von ihnen schädigte sich um ein Haar, keiner von ihnen förderte das Wohl des Reiches, und im Reiche herrschte Ordnung.'

K'in-tszĕ fragte den Yang Chu: ,Wenn du durch die Entfernung eines Haares der ganzen Mitwelt helfen könntest, würdest du es tun?' Yang-tszĕ erwiderte: ,Die Welt ist nicht derart, dafs ihr durch ein Haar geholfen werden könnte.' K'in-tszĕ sagte: ,Nehmen wir an, es könnte ihr geholfen, werden, — würdest du es tun?' Yang-tszĕ liefs ihn ohne Antwort. Da ging K'in-tszĕ hinaus und sprach darüber mit Meng Sun-yang. Dieser sagte: ,Herr, du bist nicht in des Meisters Auffassung eingedrungen; erlaube, dafs ich sie dir erkläre. Würdest du dich um ein Stück Fleisch und Haut beeinträchtigen lassen, so du dafür zehntausend Goldstücke gewännest?' — ,Gewifs,' sagte er. Darauf Meng Sun-yang: ,Würdest du dir ein Glied abhacken lassen, so du dafür ein Reich erhieltest?' — K'in-tszĕ schwieg. Nach einer Weile fuhr Meng Sun-yang fort: ,Ein Haar ist geringer als ein Stück Fleisch und Haut, und ein Stück Fleisch und Haut ist geringer als ein ganzes Glied, — das leuchtet dir ein. Aber angehäuft werden Haare zu Fleisch und Haut, angehäuft werden Fleisch und Haut zum Gliede. Ein Haar, gewifs, ist ein Ding, das nur ein Zehntausendstel des ganzen Leibes ausmacht, — wolltest du es darum gering achten?' — K'in-tsze sprach: ,Ich vermag dir darauf keine Antwort zu geben. Gleichwohl: wenn ich den Lao Tan[1]) oder den Kuan Yin[2]) über deine Worte befragte, so behieltest du recht; und wenn ich den grofsen Yü oder den Moh Tih über meine Worte befragte, so behielt ich recht.' — Meng Sun-yang wandte ihm den Rücken und redete mit seinen Schülern über andere Dinge.«

[1]) Lao-tszĕ.
[2]) Angeblich ein Schüler des Lao-tszĕ.

Im schroffsten Gegensatze zum egoistischen Individualismus des Yang Chu steht nun der extreme Altruismus des Moh Tih[1]).

Moh Tih soll im Dienste des Staates Sung gestanden haben. Die Frage, wann er gelebt habe, läfst sich nur ganz allgemein dahin beantworten, dafs er jünger als Confucius, aber älter als Meng-tszĕ ist, denn er beruft sich mehrfach auf Confucius, während Meng-tszĕ seinerseits den Moh Tih als einen gefährlichen Irrlehrer bekämpft. Ein Werk, das seinen Namen trägt, jedoch zweifellos nicht von ihm selber, sondern von einem oder mehreren seiner Schüler herrührt, ist erhalten. Soweit wir ihn nach diesem Texte beurteilen dürfen, steht er als Schriftsteller und Stilist nicht sonderlich hoch. Die Weitschweifigkeit seiner Ausdrucksweise wirkt ermüdend, und die endlosen Wiederholungen ganzer Gedanken- und Satzreihen rufen die Empfindung hervor, als drehe man sich wie auf einem Karussell immer nur im Kreise, ohne wirklich vorwärtszukommen. Bei alledem ist er jedoch ein, wenn auch nicht gerade tiefer und konsequenter, so doch immerhin origineller und kühner Geist. Es liegt unstreitig ein revolutionärer Zug in seiner Denkweise. Gehörte gewifs schon Mut dazu, einem Confucius Opposition zu machen, so erscheint es in noch höherem Grade gewagt, an Anschauungen, Bräuchen und Institutionen zu rütteln, die von alters her als unantastbar galten und sozusagen zum eisernen Bestande der nationalen Kultur und Eigenart gehörten. Beides tut Moh Tih.

Wie vor ihm Confucius und nach ihm Meng-tszĕ, so scheint auch er durch die mit dem staatlichen Verfall Hand in Hand gehende sittliche Korruption zum Nachdenken angeregt worden zu sein; aber im Gegensatze zu jenen beiden treten bei ihm politische Fragen gegenüber den ethischen in den Hintergrund. Ihm war die Läuterung der sittlichen Anschauungen und damit die Hebung des sittlichen Lebens die Hauptsache, aus der sich eine Besserung der politischen Zustände von selbst ergeben mufste. Wie sich im übrigen die staatlichen Macht-

[1]) Die Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus oder die Lehre des Philosophen Micius, zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargelegt von Ernst Faber. Elberfeld 1877. Vgl. auch Legge, Chinese Classics, II, p. 100 ff.

verhältnisse gestalten, welche unter den möglichen Formen der Staatsverfassung die wünschenswerteste sein mochte, das sind Fragen, die er offen läfst. Der Kern- und Angelpunkt seiner Lehre liegt in seiner Auffassung des Begriffes der Menschenliebe, die in der Tat ein völliges Novum in der Geschichte des chinesischen Denkens bedeutet. Was der Chinese vor Moh Tih und auch nach ihm unter Menschenliebe verstand und versteht, ist im allgemeinen wenig mehr als das von der Familie auf das öffentliche Leben ausgedehnte und übertragene Prinzip der Kindesliebe, der kindlichen Pietät, die ihrerseits im Grunde doch nur den Gehorsam gegenüber der natürlichen Autorität bedeutet. So ist die Menschenliebe in diesem Sinne nicht sowohl die freie Betätigung einer sittlichen Anlage als vielmehr eine auf dem Verhältnis der Subordination beruhende ethische Disziplin. Anders bei Moh Tih. Was er zum sittlichen Prinzip erhebt, ist die allgemeine Menschenliebe, die sich in gleichem Mafse auf alle Mitmenschen ohne Rücksicht auf Blutsverwandtschaft oder äufsere Lebensstellung erstreckt; das ist nicht mehr das confucianische Prinzip der »Gegenseitigkeit«, sondern warme, werktätige Liebe, die es über sich gewinnt, mit dem eigenen Ich zu Gunsten anderer einzutreten und es, wo es nottut, dem Wohl der Gesamtheit zu opfern. »Einen Mitmenschen töten, um das Reich zu erhalten, heifst nicht ihn töten, um dem Reiche Vorteil zu bringen. Sich selber töten, um das Reich zu erhalten, das heifst sich töten, um dem Reiche Vorteil zu bringen.«[1])

»Indem der Heilige,« so beginnt Moh Tih sein Kapitel über die allgemeine Menschenliebe, »die Lenkung des Reiches zu seinem Geschäfte macht, mufs er wissen, wodurch der Aufruhr entstanden ist, um ihn unterdrücken zu können; weifs er nicht, wodurch der Aufruhr entstanden ist, so vermag er ihn auch nicht zu unterdrücken, ebenso wie z. B. der Arzt, der die Krankheiten der Menschen behandelt, wissen mufs, wodurch eine Krankheit entstanden ist, um gegen sie angehen zu können; weifs er nicht, wodurch die Krankheit entstanden ist, so vermag er auch nicht, gegen sie anzugehen. Warum sollte sich's mit der Unterdrückung eines Aufruhres allein anders verhalten?

---

[1]) G. v. d. Gabelentz, Über den chinesischen Philosophen Mek Tik, Ber. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissenschaft, 1888, S. 69.

Man mufs wissen, wodurch der Aufruhr entstanden ist, um ihn unterdrücken zu können; weifs man nicht, wodurch der Aufruhr entstanden ist, so vermag man ihn auch nicht zu unterdrücken.

Indem der Heilige die Lenkung des Reiches zu seinem Geschäfte macht, kann er nicht umhin, zu untersuchen, wodurch der Aufruhr entstanden ist. Untersucht er aber, wodurch der Aufruhr entstanden ist, so erweist sich's, dafs er aus dem Fehlen gegenseitiger Liebe entstanden ist. Wenn der Untertan oder der Sohn seinem Fürsten oder seinem Vater keine Pietät erweist, so heifst das Aufruhr. Der Sohn liebt sich selbst, aber er liebt nicht seinen Vater: daher benachteiligt er seinen Vater, um sich selbst zu nützen; der jüngere Bruder liebt sich selbst, aber er liebt nicht seinen älteren Bruder: daher benachteiligt er seinen älteren Bruder, um sich selbst zu nützen; der Untertan liebt sich selbst, aber er liebt nicht seinen Fürsten: daher benachteiligt er seinen Fürsten, um sich selbst zu nützen. Aber selbst wenn der Vater nicht gütig ist gegen seinen Sohn, der ältere Bruder nicht gütig gegen seinen jüngeren Bruder, der Fürst nicht gütig gegen seine Untertanen, so wird auch dieses im Reiche als Aufruhr bezeichnet. Der Vater liebt sich selbst, aber er liebt nicht seinen Sohn: daher benachteiligt er seinen Sohn, um sich selbst zu nützen; der ältere Bruder liebt sich selbst, aber er liebt nicht seinen jüngeren Bruder: daher benachteiligt er seinen jüngeren Bruder, um sich selbst zu nützen; der Fürst liebt sich selbst, aber er liebt nicht seine Untertanen: daher benachteiligt er seine Untertanen, um sich selbst zu nützen. Wie kommt das? Dies alles kommt daher, weil sie einander nicht lieben.«

Ich habe diesen Passus mit Absicht möglichst wörtlich übersetzt, um dem Leser ein anschauliches Bild von der Schreibweise unseres Philosophen zu geben, und glaube nun, mich im folgenden darauf beschränken zu dürfen, den weiteren Gedankengang des Traktates in seinen Hauptpunkten kurz zu skizzieren.

Da das Fehlen der Nächstenliebe des Ubels Kern ist, so ist eben die Nächstenliebe das einzige Mittel zur Beseitigung des Übels. Angenommen, die Menschen liebten sich gegenseitig, wie jeder sich selbst liebt, so gäbe es auch keine Räuber und Diebe mehr. Wenn jeder des anderen Haus wie das seine betrachtete, — wer wollte dann stehlen? Wenn jeder des anderen Person wie

die seine betrachtete, — wer wollte dann rauben? Und weiter: wenn die Fürsten fremde Staaten wie ihre eigenen betrachten wollten, — wo gäbe es dann einen Anlafs zum Kriege? Auf den Einwand, dafs die allgemeine Menschenliebe zwar gut, aber schwer zu verwirklichen sei, meint Moh Tih, dafs das nur so schwer erscheine, weil man ihren Nutzen nicht einsehe. An der Hand historischer Beispiele sucht er dann zu zeigen, wie die Untertanen zu allen Zeiten und auf jegliche Art bestrebt gewesen seien, den Wünschen und Neigungen ihrer Fürsten zu entsprechen, selbst wo es ihnen zum Schaden gereichte: so liebte es ehemals Fürst Wen von Tsin, wenn seine Beamten schlecht gekleidet waren, daher trugen seine Minister Schafspelze, lederne Schwertgurte und Mützen aus gebleichter Seide; Fürst Ling von Ch'u liebte es wiederum, wenn seine Beamten einen schlanken Wuchs hatten, und alle seine Minister afsen nur einmal am Tage, sie hielten den Atem an, wenn sie sich umgürteten, und vermochten sich nur aufzurichten, wenn sie sich gegen die Mauer stützten. „Aus welchem Grunde taten sie das? Weil der Fürst seine Freude daran hatte. So brauchten die Fürsten also auch nur an der allgemeinen Menschenliebe Freude zu finden, so würden die Völker sich ihr zuwenden. Alles Elend in der Welt, als da sind: Vergewaltigung des Schwachen durch den Starken, Unterdrückung der Minderheit durch die Mehrheit, Übervorteilung des Einfältigen durch den Schlauen, Hochmut des Vornehmen gegenüber dem Geringen u. s. w., geht darauf zurück, dafs Unterschiede zwischen den Menschen gemacht werden, während die allgemeine Menschenliebe stets nur zusammenfafst, statt zu unterscheiden. Man hat auf Grund dieser Lehren den Moh Tih als Sozialisten bezeichnet, — sehr mit Unrecht, denn was er bekämpft, ist keineswegs die soziale Ungleichheit als solche, sondern nur ihre verderblichsten Auswüchse.

Obwohl nun Meng-tszĕ den Yang Chu wie den Moh Tih mit gleicher Leidenschaft bekämpft, so läfst sich doch nicht in Abrede stellen, dafs er diesem ungleich näher steht als jenem. Was ihn an Moh Tih verletzt, ist, dafs durch dessen Lehre von der allgemeinen Menschenliebe die kindliche Liebe als das Grunddogma der confucianischen Ethik zu kurz kommt, dafs durch eine allgemeine Verbrüderung, wie er sie predigt, die natürlichen Bande der Blutsverwandtschaft gelockert werden.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Meng-tszĕ sagt: »Dem Yang ist es um das eigene Ich zu tun; daher gibt es für ihn keinen Herrn. Für Moh mit seiner allumfassenden Liebe gibt es keinen Vater. Weder einen Vater noch einen Herrn zu haben ist tierisch. Wenn den Lehren des Yang und Moh nicht ein Ende gemacht wird und die Lehren des K'ung-tszĕ nicht ans Licht kommen, so werden die verderblichen Reden das Volk betören und Menschlichkeit und Gerechtigkeit erstickt werden.« Derselbe Meng-tszĕ aber, der so einseitig und ungerecht über Moh Tih urteilt, hätte nur die Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre von der angeborenen Güte der menschlichen Natur zu ziehen gebraucht, um zu nahezu demselben Ergebnisse zu gelangen wie dieser. Es sei daher gestattet, an dieser Stelle den berühmten Dialog auszugsweise wiederzugeben, in welchem Meng-tszĕ jene Lehre dialektisch zu begründen sucht:

»Kao-tszĕ[1]) sagte: ‚Die Natur des Menschen gleicht dem Weidenbaume, die Gerechtigkeit aber einem Becher oder Napfe. Aus der Natur des Menschen formt man Menschenliebe und Gerechtigkeit, wie man aus dem Weidenbaume Becher und Näpfe formt.'

Meng-tszĕ erwiderte: ‚Vermagst du in Gemäſsheit mit der Natur des Weidenbaumes Becher und Näpfe daraus zu formen? Du muſst ihm Gewalt antun, um es zu können. Wenn du nun dem Weidenbaume Gewalt antun muſst, um Becher und Näpfe daraus zu formen, muſst du auch dem Menschen Gewalt antun, um Menschenliebe und Gerechtigkeit aus ihm hervorzubringen? Deine Worte sind sicherlich derart, daſs sie die Menschen verleiten könnten, Menschlichkeit und Gerechtigkeit für ein Unglück zu halten!'

Kao-tszĕ sprach: ‚Die menschliche Natur gleicht einem Wasserstrudel; bricht man ihm Bahn nach Osten, so flieſst er ostwärts; bricht man ihm Bahn nach Westen, so flieſst er westwärts. Die menschliche Natur macht so wenig einen Unterschied zwischen gut und nicht gut, wie das Wasser zwischen Ost und West.' — Meng-tszĕ entgegnete: ‚Das Wasser, traun, macht keinen Unterschied zwischen Ost und West, — aber macht es

---

[1]) Kao Puh-hai, ein Gegner des Meng-tszĕ, von dem nichts Näheres bekannt ist.



auch keinen zwischen aufwärts und abwärts? Die Güte der menschlichen Natur gleicht dem Abwärtsströmen des Wassers. Unter den Menschen gibt es so wenig einen, der nicht gut wäre, als es ein Wasser gibt, das nicht abwärts flösse. Nun aber verhält sich's mit dem Wasser so, dafs, wenn du es peitschest und hüpfen machst, du wohl bewirken kannst, dafs es dir über die Stirn hinwegspritze, und wenn du es eindämmst und seinen Lauf bestimmst, kannst du es bergauf leiten, — aber liegt denn solches darum in der Natur des Wassers? Durch Gewalt bringst du es dahin. Wenn der Mensch veranlafst werden kann, nicht gut zu sein, so verhält sich's mit seiner Natur just ebenso.'«

Und weiter heifst es:

»Kung-tu-tszĕ (ein Schüler des Meng-tszĕ) sprach: ‚Kao-tszĕ sagt, die Natur (des Menschen) sei weder gut noch nicht gut. Andere sagen, die Natur könne dahin gebracht werden, dafs sie gut und auch dafs sie nicht gut werde. Daher habe zur Blütezeit der Könige Wen und Wu das Volk das Gute geliebt, während es zur Blütezeit der Könige Yu und Li [1]) die Grausamkeit liebte. Wieder andere sagen, es gebe solche, die von Natur gut, und solche, die von Natur nicht gut seien. Daher habe es unter einem Fürsten wie Yao einen Siang, mit einem Vater wie Ku-Sou [2]) einen Shun und mit einem Neffen und obendrein Fürsten wie Chou einen K'i von Wei und einen Pi-kan [3]) gegeben. Nun sagst du: die (menschliche) Natur ist gut. So sind also jene sämtlich im Irrtum?'

Meng-tszĕ erwiderte: ‚Ihrem Triebe folgend, können die Menschen gut sein: das ist es, was ich unter ‚gut' verstehe. Wenn sie nicht gut sind, so liegt die Schuld nicht an ihrer Anlage. Das Gefühl des Mitleids und Erbarmens ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Scham und des Abscheus ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Billigung und Mifsbilligung ist allen Menschen

---

[1]) Li (878—828 v. Chr.) und Yu (781—771) waren zwei durch ihre Grausamkeit berüchtigte Könige der Chou-Dynastie.

[2]) Siang war der entartete Stiefbruder, Ku Sou der ungerechte Vater des weisen Kaisers Shun (angeblich 2255—2206 v. Chr.).

[3]) Pi-kan wurde von dem Tyrannen Chou gezwungen, sich das Leben zu nehmen; K'i von Wei sah sich genötigt, das Land zu verlassen.

eigen. Das Gefühl des Mitleids und Erbarmens ist Menschlichkeit, das Gefühl der Scham und des Abscheus ist Gerechtigkeit, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung ist Schicklichkeit, und das Gefühl der Billigung und Mifsbilligung ist Weisheit. Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Schicklichkeit und Weisheit sind nicht von aufsen her in uns hineingepflanzt, vielmehr sind sie uns sicherlich eigen, nur dafs wir nicht daran denken. Daher heifst es: ‚Strebt nach ihnen, so werdet ihr sie erlangen; lasset sie beiseite, so werdet ihr sie verlieren.‘«

Meng-tszĕs Lehre von der angeborenen Güte der menschlichen Natur ist jetzt, sozusagen, Gemeingut der Nation geworden, — beginnt doch das San-tszĕ-king, eine gereimte Kinderfibel, die als Grundtext des chinesischen Elementarunterrichts im ganzen Reiche verbreitet ist, mit den Worten: »Die Menschen sind von Anbeginn ihrer Natur nach gut; von Natur einander nah, gehen sie durch ihre Gewohnheiten auseinander.« Dennoch hat es ihr auch nicht an heftigen Gegnern gefehlt, unter denen zeitlich sowohl wie seiner Bedeutung nach Siün K'uang, gemeinhin Siün K'ing[1]), »der Meister Siün« genannt, die erste Stelle einnimmt. Er lebte im 3. Jahrhundert v. Chr., war also nur wenig jünger als Meng-tszĕ, doch wissen wir von seinen Lebensschicksalen nur, dafs er in den Fürstentümern Ts'i und Ch'u amtliche Stellungen bekleidet haben soll, und dafs Li Szĕ, der erste Minister des Kaisers Shi Hoang-ti, sein Schüler war. In seinen Schriften, die in Form von kurzen Essays Fragen philosophischen, vorwiegend ethischen Inhalts zum Gegenstande haben, zeigt er eine charakteristische Vorliebe für epigrammatisch zugespitzte Sentenzen. Beispiele wie die folgenden finden sich auf Schritt und Tritt:

»Wenn man nicht einen hohen Berg erklimmt, erkennt man nicht die Höhe des Himmels; wenn man nicht in einen tiefen Schlund hinabsteigt, erkennt man nicht die Dicke der Erde; wenn man nicht die hinterlassenen Reden der früheren Könige vernimmt, erkennt man nicht die Gröfse der Erfahrung.«

»Einst pflegte ich ganze Tage lang nachzudenken; eine kurze Weile zu lernen ist mehr wert. Einst pflegte ich, auf den Fufsspitzen stehend, in die Ferne zu blicken; eine Höhe erklimmend, den Blick zu erweitern, ist mehr wert.«

---

[1]) Legge, Chinese Classics, II, p. 78 ff.

»Wer eine Anhöhe erklimmt und mit den Armen winkt, ist, ohne länger geworden zu sein, doch weithin sichtbar; wer mit dem Winde ruft, dessen Stimme ist, ohne an Stärke zugenommen zu haben, doch weithin vernehmbar; wer sich eines Wagens und Pferdes bedient, legt, ohne die Kraft seiner Füſse vergröſsert zu haben, tausend Meilen zurück; wer sich eines Nachens und Ruders bedient, vermag, ohne schwimmen zu können, Flüsse und Ströme zu überschreiten. Nicht anders verfährt der Edle im Leben: er bedient sich der Auſsendinge.«

»Der Edle unterwirft sich die Dinge; der Alltagsmensch wird von den Dingen geknechtet.«

»An Begabung, Charakter, Wissen und Können mögen der Edle und der Alltagsmensch eins sein; in der Liebe zum Ruhm und in der Abneigung gegen die Schande, in der Liebe zum Vorteil und in der Abneigung gegen den Schaden mögen sie einander gleichen; aber die Wege, auf denen sie ihr Ziel erstreben, sind verschieden.«

»Den Befehl befolgen und dabei seinem Fürsten nützen, heiſst Gehorsam; den Befehl befolgen, ohne dadurch seinem Fürsten zu nützen, heiſst Liebedienerei; sich dem Befehle widersetzen und dadurch seinem Fürsten nützen, heiſst Loyalität; sich dem Befehle widersetzen, ohne dadurch seinem Fürsten zu nützen, heiſst Ungehorsam.«

Die eigentliche Bedeutung des Siün K'ing liegt jedoch, wie schon angedeutet wurde, in seiner Polemik gegen Meng-tszĕs Lehre von der angeborenen Güte der menschlichen Natur. Nach Siün K'ing ist des Menschen Natur böse und das Gute in ihm »künstlich«, d. h. ein Werk der Erziehung. Durch Lehre und Vorbild werden die Tugenden geweckt und entwickelt. »Ein krummes Holz bedarf des Winkelmaſses und der Hitze, um gerade zu werden; ein stumpfes Metall bedarf des Schleifsteins, um scharf zu werden. Da nun des Menschen Natur böse ist, bedarf es sicherlich der Vorschriften von Lehrern zu ihrer Aufrichtung, der Schicklichkeit und Gerechtigkeit zu ihrer Leitung.« — »Was in dem Menschen liegt, ohne daſs er es zu lernen oder zu erstreben braucht, heiſst Natur; alles, wozu er durch Lernen fähig ist, und was er durch Streben in sich zu vervollkommnen vermag, heiſst künstlich erzeugt.« Daher ist alles, was über die Befriedigung der natürlichen Triebe hinausgeht oder sie gar unterdrückt, nicht

der Natur gemäſs. Der Hungernde sehnt sich nach Sättigung, der Frierende nach Erwärmung, der Arbeitende nach Ruhe: das ist des Menschen natürlicher Trieb. Wenn er trotzdem zu Gunsten anderer auf die Erfüllung seiner Wünsche verzichtet, so widerspricht ein solches Verhalten seiner Natur und seinen angeborenen Trieben. »Fragt nun jemand, woher denn Schicklichkeit und Gerechtigkeit entstehen, wenn die Natur des Menschen böse sei, so lautet die Antwort: Schicklichkeit und Gerechtigkeit sind durchweg von den Weisen künstlich hervorgebracht, nicht aber in der menschlichen Natur enthalten. So ist auch, wenn der Töpfer den Ton zu einem Gefäſse formt, das Gefäſs durch die Kunstfertigkeit des Meisters entstanden, nicht aber aus der Natur des Tons hervorgegangen.« — »Wenn das Auge die Farben, das Ohr die Töne, der Mund das Schmackhafte, das Herz den Vorteil, der Leib das Behagen liebt, so geht dies alles aus den Trieben und der Natur des Menschen hervor: der Reiz wirkt unmittelbar, ohne eine besondere Tätigkeit zu erfordern. Wenn jedoch der Reiz nicht unmittelbar wirkt, sondern eine besondere Tätigkeit erforderlich ist, um die Wirkung hervorzubringen, so ist das ein Zeichen, daſs diese künstlich erzeugt ist.«

Siün K'ing geht so weit, in dem Streben nach dem Guten gerade den Beweis dafür zu sehen, daſs der Mensch von Natur nicht gut sei: »Daſs die Menschen den Wunsch haben, gut zu sein, kommt daher, weil sie von Natur böse sind. Der Dünne wünscht dick, der Häſsliche schön, der Engherzige weitherzig, der Arme reich, der Geringe vornehm zu sein; was sie nicht in sich selber haben, wollen sie notgedrungen von auſsen her erlangen. Betrachtet man es von diesem Standpunkte, so ist der Mensch bestrebt, gut zu sein, weil er von Natur böse ist.« Bliebe der Mensch der Herrschaft seiner natürlichen Triebe überlassen, so würde das daher zu einem Kriege aller gegen alle führen. »Nehmen wir an, es gäbe keine Macht der Obrigkeit, keine Veredelung durch Schicklichkeit und Gerechtigkeit, keine Zügelung durch Körper- und Geldstrafen, und betrachten wir, wie sich unter solchen Umständen die Menschen im Reiche zueinander verhalten würden, so würde sich ergeben, daſs der Stärkere den Schwächeren schädigt und beraubt, daſs die Mehrheit die Minderheit unterdrückt und überschreit, und daſs der allgemeine Wirrwarr, in dem sich alle gegenseitig zu Grunde richten,

keinen Augenblick auf sich warten liefse. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, dürfte es einleuchten, dafs die Natur des Menschen böse und das Gute in ihm künstlich erzeugt ist.« Indem Meng-tszĕ den Satz von der angeborenen Güte der menschlichen Natur aufstelle, verkenne er die geschichtliche und ethische Bedeutung der weisen Herrscher der Vorzeit, die gerade darin liege, dafs sie durch Lehre und Vorbild die Menschheit zu veredeln suchten. —

Werfen wir einen Rückblick auf die geistigen Kämpfe während der ersten Jahrhunderte des Confucianismus, so finden wir, dafs, so lebhaft und bisweilen erbittert die Kontroverse auch geführt wird, die Gegensätze innerhalb der verschiedenen Auffassungen und Lehrmeinungen dennoch durch eine gewisse Gemeinsamkeit der Interessen und der Tendenz miteinander verbunden sind. Sie alle beschränken sich im Grunde ausschliefslich auf den Menschen, und zwar auf den Menschen in seiner doppelten Eigenschaft als sittliche und politische Persönlichkeit. Fragen, welche über die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung hinausgehen, wie die nach dem Verhältnis des denkenden Subjektes zur Aufsenwelt, nach Ursprung und Ziel des Daseins u. dgl. m., blieben so gut wie unberücksichtigt. In der Tat haben wir bisher aber auch nur eine Seite der intellektuellen Bewegung jener Zeit ins Auge gefafst. Um das so gewonnene Bild zu vervollständigen, müssen wir uns jetzt der Betrachtung einer dem Confucianismus gleichzeitigen geistigen Strömung zuwenden, die jedoch, aus einer anderen Quelle genährt als jener, auch andere Bahnen einschlug. Hier handelt es sich nicht mehr um blofse Lehrmeinungen, die in einzelnen Punkten voneinander abweichen, sondern um zwei ihrem Wesen nach verschiedene Richtungen des menschlichen Denkens, um grundsätzlich entgegengesetzte Weltanschauungen.

VIERTES KAPITEL.

Lao-tszĕ und der Taoismus.

Vermochten wir auf Grund zuverlässigen Quellenmaterials ein verhältnismäſsig klar umschriebenes und von phantastischem Beiwerk freies Bild der historischen Persönlichkeit des Confucius zu gewinnen, so bleibt sein älterer Zeitgenosse Lao-tszĕ in ein um so undurchdringlicheres Dunkel gehüllt, und es ist wohl leider mehr als zweifelhaft, daſs es der wissenschaftlichen Forschung je gelingen werde, den Schleier zu lüften, der seine Gestalt vor unseren Blicken verbirgt.

Die älteste biographische Notiz über Lao-tszĕ ist in den bereits mehrfach zitierten Historischen Denkwürdigkeiten des Szĕ-ma Ts'ien enthalten und hat folgenden Wortlaut:

»Lao-tszĕ war aus dem Dorfe K'üh-jen im Lehensstaate Ch'u gebürtig. Sein Geschlechtsname war Li, sein Milchname Erh, sein Mannesname Poh-yang, sein posthumer Ehrenname Tan[1]).

Er war Beamter im königlichen Archive von Chou.

K'ung-tszĕ (Confucius) begab sich nach Chou, um ihn über die Bräuche zu befragen. Lao-tszĕ sagte: ‚Die Menschen, von denen du sprichst, Herr, sind bereits samt ihren Gebeinen vermodert. Wenn der Edle seine Zeit findet, kommt er vorwärts; findet er seine Zeit nicht, so geht er und läſst das Unkraut sich häufen. Ich habe gehört, ein kluger Kaufmann verberge seine Vorräte in der Tiefe, so daſs es leer aussieht, und der Edle, obwohl von vollendeter Tugend, erscheine in seinem äuſseren Wesen einfältig. Laſs ab, Herr, von deinem

---

[1]) Der Milchname wird dem Kinde gleich nach der Geburt, der Mannesname dem Jünglinge im zwanzigsten Jahre bei Verleihung des Männerhutes und der posthume Name dem Toten gegeben.

hochfahrenden Wesen und von deinen vielerlei Wünschen, von deinem äufseren Getue und deinen ausschweifenden Plänen; dies alles ist von keinem Nutzen für dich. Das ist alles, was ich dir zu sagen habe.‘ — K‘ung-tszĕ ging fort und sprach zu seinen Schülern: ‚Von den Vögeln weifs ich, dafs sie fliegen können, von den Fischen weifs ich, dafs sie schwimmen können, von den Vierfüfslern weifs ich, dafs sie laufen können. Die Laufenden können umgarnt werden, die Schwimmenden können geangelt werden, die Fliegenden können geschossen werden; was jedoch den Drachen anbetrifft, so vermag ich es nicht zu begreifen, wie er, auf Wind und Wolken dahinfahrend, aufsteigt gen Himmel. Ich habe heute den Lao-tszĕ gesehen; — gleicht er nicht dem Drachen?‘

Lao-tszĕ befleifsigte sich des Tao[1]) und der Tugend. Bei seinen Studien war er bestrebt, verborgen zu bleiben und nicht berühmt zu werden. Er hatte lange in Chou gelebt; da er aber Chous Verfall sah, zog er von dannen und kam an einen Grenzpafs. Da sprach der Befehlshaber des Grenzpasses Yin Hi[2]): ‚Herr, da du im Begriffe bist, dich in die Einsamkeit zurückzuziehen, so bemühe dich, um meinetwillen ein Buch zu schreiben.‘ Daraufhin schrieb Lao-tszĕ ein Buch in zwei Abschnitten, in welchem er in einigen fünftausend Worten vom Tao und der Tugend handelte, und ging fort. Niemand weifs, wo er geendet. Lao-tszĕ war ein Edler, der in der Verborgenheit lebte.«

Darauf folgen kurze Angaben über fünf Nachkommen des Weisen, die ich übergehe, und dann heifst es weiter:

»Die Anhänger des Lao-tszĕ verwerfen die Schule des K‘ung-tszĕ, und die Anhänger des K‘ung-tszĕ verwerfen den Lao-tszĕ. In den Grundsätzen uneins, können sie sich nicht miteinander verständigen. Wie sollten sie das auch? Nach Li Erh (d. h. Lao-tszĕ) wird man durch Nichttun von selbst umgewandelt und durch lautere Ruhe von selbst veredelt.«

Damit schliefst die Biographie, zu der noch hinzuzufügen wäre, dafs Lao-tszĕ, wie wir aus einem anderen Berichte wissen,

---

[1]) Ich lasse hier das Wort unübersetzt, um im folgenden des näheren auf seine Bedeutung einzugehen.

[2]) Derselbe wird gewöhnlich mit dem auf S. 128 erwähnten Kuan Yin identifiziert.

im Jahre 604 v. Chr. geboren wurde, mithin 55 Jahre älter war als Confucius.

In diesem an greifbaren Tatsachen armen Berichte mutet uns so manches legendenhaft an, und das Gespräch mit Confucius beruht auch sicherlich auf einer apokryphen Überlieferung. Nichtsdestoweniger gibt uns die sonst wohlverbürgte Glaubwürdigkeit und Gewissenhaftigkeit des Szĕ-ma Ts'ien kein Recht, die historische Existenz des Lao-tszĕ in Zweifel zu ziehen. Damit ist aber noch verhältnismäſsig wenig gewonnen, denn die Hauptschwierigkeit, gewissermaſsen das *punctum saliens* des ganzen Berichtes liegt für uns in der lakonischen Angabe, daſs Lao-tszĕ ein Buch in zwei Abschnitten verfaſst habe, in welchem er in einigen fünftausend Worten vom Tao und der Tugend handelt. Dieses Buch wird nämlich nach der landläufigen Auffassung mit dem Tao-teh-king oder »kanonischen Buch vom Tao und der Tugend« identifiziert, und es fragt sich mithin, ob die Annahme, daſs das Tao-teh-king ein Werk des Lao-tszĕ sei, Glauben verdiene oder nicht. Dabei ist jedoch im Auge zu behalten, daſs es sich bei der Entscheidung dieser Frage nur um einen höheren oder geringeren Grad der Wahrscheinlichkeit handeln kann, da ein unbedingtes Ja oder Nein, wie die Dinge nun einmal liegen, schlechterdings ausgeschlossen erscheint.

Es ist unstreitig eine schwer ins Gewicht fallende Tatsache, daſs wir nicht eine einzige authentische Äuſserung des Confucius besitzen[1]), aus der sich folgern lieſse, daſs er den Lao-tszĕ oder auch nur das Tao-teh-king gekannt hätte. Allerdings beruft er sich in den sogenannten »Fragen des Tseng-tszĕ«, einem der Bücher des Li-ki, auf Lao Tan; da indessen schon der berühmte Kritiker und Kommentator Cheng Hüan (127—200) zu dieser Stelle bemerkt, daſs Lao Tan im Altertum eine Bezeichnung für Männer von langer Lebensdauer gewesen sei, so erscheint es zum mindesten fraglich, ob darunter dennoch Lao-tszĕ verstanden werden dürfe. Abgesehen von diesem Buche des Li-ki findet sich in der gesamten klassischen Litteratur des Confucianismus weder eine Erwähnung des Lao-tszĕ noch auch ein Zitat aus dem Tao-teh-king; es sei denn, daſs man in dem Ausspruche des Meng-tszĕ, daſs, wer keine Lust

[1]) Das Kia-yü kommt hier natürlich nicht in Betracht.

daran finde, Menschen zu töten, das Reich einigen könne[1]), eine Anspielung auf das 31. Kapitel des Tao-teh-king erblicken wollte, wo es in ähnlichem Sinne heifst: »Wer sich freut, Menschen zu töten, kann seine Absicht am Reich nicht erreichen.« Aber so auffallend dieses Schweigen auch ist, so läfst sich daraus zunächst doch nur zweierlei entnehmen: entweder haben Confucius und seine Jünger den Lao-tszĕ überhaupt nicht gekannt, und das wäre so unmöglich nicht, da Lao-tszĕ, wie aus dem Berichte des Szĕ-ma Ts'ien hervorgeht, dem Ruhme abhold war und die Einsamkeit liebte, also wohl auch schwerlich einen gröfseren Kreis von Schülern um sich versammelt haben wird; — oder aber Confucius und die Seinen zogen es vor, den seltsamen Weisen, dessen ganze Weltanschauung der ihren so diametral entgegengesetzt war, absichtlich zu ignorieren. Bedenklicher als das Schweigen des Confucius und seines Anhanges ist aber die Tatsache, dafs uns auch die Philosophen aus der Schule des Lao-tszĕ über diesen Punkt im Zweifel lassen. Von Lao-tszĕ ist zwar bei Lieh-tszĕ, Chuang-tszĕ, Han Fei-tszĕ und Hoai-nan-tszĕ oft genug die Rede, aber des Tao-teh-king tut keiner von ihnen Erwähnung. Auch an Zitaten aus dem Tao-teh-king fehlt es bei ihnen keineswegs, doch werden dieselben, wenn überhaupt, immer nur mit den Worten: »Lao-tszĕ sagt« eingeleitet; zudem weicht der Wortlaut der Zitate nicht selten von dem des Tao-teh-king ab. Übereifrige Kritiker haben sich durch diesen Umstand veranlafst gefunden, das ganze Tao-teh-king für eine dreiste Fälschung zu erklären, die aus unverdauten Lesefrüchten aus den Werken der Chuang-tszĕ, Han Fei-tszĕ und Hoai-nan-tszĕ zusammengestoppelt sei[2]). Nun ist ja blinder Zweifel nicht weniger unkritisch als blinder Glaube, und wie es Fanatiker des Glaubens gibt, so gibt es auch Fanatiker des Zweifels: mit beiden ist nicht zu rechten. Wo, wie hier, das Zeugnis einheimischer Überlieferung vorliegt, ohne dafs es durch dokumentarische Beweise erhärtet werden kann, ist, scheint mir, doppelte Vorsicht, vor allem jedoch historischer Takt vonnöten.

---

[1]) S. oben S. 100.

[2]) Diesen Standpunkt vertritt H. A. Giles, The Remains of Lao Tzŭ. Hongkong 1886.

Vielleicht kommt man der Wahrheit am nächsten, wenn man sich den Sachverhalt in folgender Weise zu erklären versucht. Aus den Worten des Szĕ-ma Ts'ien ergibt sich zweifellos, daſs der weltabgewandte Sinn ein besonders charakteristischer Wesenszug des Lao-tszĕ war. Ein gröſserer Kreis unmittelbarer Schüler ist demnach, wie gesagt, schwerlich anzunehmen. Dazu kommt noch, daſs seine Lehre, wie der Leser aus dem weiteren Verlaufe dieser Darstellung ersehen wird, durch ihren dunklen Mystizismus nicht dazu angetan war, entgegenkommendes Verständnis und weite Verbreitung zu finden. Nach der obigen Erzählung sollte man sogar annehmen, daſs die Lehre des Lao-tszĕ ihn selbst kaum überdauert haben würde, wenn er sie nicht dem Yin Hi auf dessen Bitte mitgeteilt hätte. Sollte nicht vielleicht gar durch jene wunderliche Begegnung gerade angedeutet werden, daſs Lao-tszĕ eben nur den einen Jünger besaſs, der ihm zu folgen vermochte, und dem er daher seine Lehre anvertraute? Nehmen wir ferner an, daſs die Überlieferung des Textes vermutlich auf mündlichem und nicht, wie es in dem Berichte heiſst, auf schriftlichem Wege stattgefunden habe, so wird sich das Entstehen verschiedener Lesarten, wie sie im Tao-teh-king und den daraus entlehnten Zitaten bei den taoistischen Philosophen zu Tage treten, unschwer erklären lassen. Man vergesse auch nicht, daſs sich selbst bei Meng-tszĕ Zitate aus dem Shi-king finden, die abweichende Lesarten bieten. Der Gedankengang des Lao-tszĕ bewegt sich zudem nicht auf dem gewohnten Geleise, sondern schlägt mit Vorliebe unbetretene Pfade ein, so daſs schon diese Eigentümlichkeit seiner Spekulation leicht zu Miſsverständnissen und falschen Deutungen verleiten konnte. Daſs ferner das Tao-teh-king nie unter diesem Namen angeführt wird, mag darin seinen Grund finden, daſs der Text zu jener Zeit, ebenso wie z. B. der des Meng-tszĕ, wohl nur unter dem Namen »Lao-tszĕ« bekannt war. Wie die fünf King erst in verhältnismäſsig später Zeit als solche bezeichnet werden, so mag auch der Titel Tao-teh-king möglicherweise erst im 6. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein, ohne daſs wir darum genötigt wären, um des Titels willen an der Existenz des Buches zu zweifeln. Stanislas Julien und James Legge, die beiden gröſsten Sinologen des vorigen Jahrhunderts, denen sicherlich niemand Leichtfertigkeit des Urteils vorwerfen wird, waren

von der Echtheit des Tao-teh-king überzeugt, und ich glaube, dafs wir auch heute noch vollauf berechtigt sind, darin ein Werk des Lao-tszĕ — wenn auch nicht in dem Sinne einer authentischen, eigenhändigen Niederschrift — zu erblicken. Wollten wir annehmen, dafs es das Werk eines späteren Fälschers sei, so müfsten wir auch zugeben, dafs derselbe, trotz aller Dunkelheit und schweren Verständlichkeit des Ausdrucks, eine Originalität und Kühnheit des Denkens an den Tag legt, die im Mittelreiche ihresgleichen sucht.

Was nun das Tao-teh-king selbst anlangt, so ist es ein metaphysisch-ethischer Traktat, der aus achtzig kurzen Kapiteln besteht. In China ist das Buch heutzutage fast in Vergessenheit geraten, während es bei uns in Europa eine Popularität erlangt hat wie kein anderes Erzeugnis der chinesischen Litteratur. Es gibt davon nicht weniger als zwei französische, drei englische und drei deutsche Übersetzungen[1]). Wenn jedoch ein des Chinesischen nicht kundiger Leser diese acht Übersetzungen miteinander vergleicht, wird er vermutlich den Eindruck davontragen, dafs es mit der Sinologie doch wohl noch gar sehr im argen liegen müsse, denn sie weichen in der Tat in den meisten Punkten so beträchtlich voneinander ab, dafs man kaum glauben möchte, Übertragungen eines und desselben Originaltextes vor sich zu haben. Diese auffallende Divergenz erklärt sich jedoch, wenn man berücksichtigt, dafs das Tao-teh-king wohl das tiefsinnigste, eigenartigste und schwierigste Erzeugnis der gesamten chinesischen Litteratur ist. Die mystische Tiefe seines Gedankengehaltes, die Vieldeutigkeit so mancher der ausschlaggebenden Begriffe, die gedrängte Kürze des sprachlichen Ausdrucks und, nicht zum

[1]) Ich nenne nur Stan. Julien, Lao Tseu Tao Te king. Le Livre de la voie et de la vertu composé dans le VI[e] siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-Tseu, traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel. Paris 1848. — Victor von Straufs, Laò-tsès Taò tĕ king. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und kommentiert. Leipzig 1870. — J. Legge, The Sacred Books of China. The Texts of Tâoism (The Sacred Books of the East, vol. XXXIX und XL). Oxford, 1891. — Ich halte mich bei den im folgenden angeführten Beispielen, von geringfügigen Änderungen abgesehen, an die Übersetzung von Victor von Straufs. Die deutschen Übersetzungen des Tao-teh-king von R. von Pländckner und Noack bleiben am besten unerwähnt.

wenigsten, der sicherlich vielfach beschädigte Zustand des Textes erschweren das Verständnis nicht nur in ganz ungewöhnlich hohem Grade, sondern machen oft eine sichere Deutung und Wiedergabe des Originales geradezu unmöglich. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn behauptet wird, daſs das Verständnis des Buches dem chinesischen Gelehrten kaum geringere Schwierigkeiten bereitet als dem europäischen Sinologen. Um das Tao-teh-king übersetzen zu können, ist selbst die eingehendste Kenntnis der Sprache noch nicht ausreichend, sondern es bedarf dazu auſserdem einer kongenialen Denkweise, die den Übersetzer befähigt, den Gedankengang des Verfassers instinktiv nachzuempfinden und ihm gleichsam ahnend zu folgen. Das hat wie kein anderer V. von Strauſs vermocht, wenn er auch vermöge seiner eigenen stark mystisch angehauchten Denkweise hie und da der Versuchung anheimfällt, den Mystizismus des Lao-tszĕ womöglich noch zu übertrumpfen[1]). Ich wage nicht zu behaupten, daſs seine Wiedergabe die korrekteste von allen sei, — die geistvollste ist sie sicherlich.

Der Grundbegriff und Ausgangspunkt der ganzen Lehre des Lao-tszĕ ist, wie schon aus der Bezeichnung »Taoismus« ersichtlich, das Tao; und gerade dieser Terminus leidet an einer Vieldeutigkeit, die nichts zu wünschen übrigläſst. Die Grundbedeutung des Wortes ist »der Weg«, woraus sich die weiteren Bedeutungswerte »Methode«, »Norm« und endlich, im Sinne des normalen Verhaltens, »das Vernunftprinzip« entwickelt haben; auſserdem aber bedeutet *tao* auch noch »reden«, »sagen«, »bezeichnen«. Somit entspricht das Tao, wenn wir alle diese Bedeutungswerte zusammenzufassen versuchen, etwa dem Logosbegriffe. Was Lao-tszĕ unter dem Begriffe Tao verstanden wissen will, geht vielleicht noch am klarsten aus dem 25. Kapitel hervor, wo es heiſst: »Es gab ein Etwas, chaotisch und zugleich vollendet, ehe denn Himmel und Erde entstanden. So still, so unkörperlich! Es allein beharrt und wandelt sich nicht; es dringt überallhin und gefährdet sich nicht. Man darf es ansehen als der Welt Mutter. Ich kenne nicht seinen Namen. Will ich es bezeichnen, so nenne ich's Tao. Bemüht, ihm einen Namen zu geben, nenne ich's groſs, als groſs nenne ich's dahineilend; als

---

[1]) So z. B., wenn er Tao mit dem Artikel männlichen Geschlechts versieht und dadurch personifiziert.

dahineilend nenne ich's fern; als fern nenne ich's zurückkehrend.« Hieraus ergibt sich, daſs unter Tao die erste Ursache alles Seienden verstanden sein soll, die als solche zugleich, mit Spinoza zu reden, *causa sui* ist. Eine weitere Begriffsbestimmung des Tao, die wir im 40. Kapitel finden, lautet: »Alle Wesen des Universums sind aus dem Sein entstanden; das Sein ist aus dem Nichtsein entstanden«, wobei unter »Nichtsein« offenbar nichts anderes gemeint ist als eben das Tao, und zwar in dem Sinne, daſs es als die *ratio essendi,* als die Ursache und Norm des Seins nicht mit dem Sein selbst identifiziert werden darf. Wie nun aber alles Seiende aus dem Tao hervorgegangen ist, so kehrt es zum Schlusse auch wieder ins Tao zurück. In diesem Sinne heiſst es: »Alle Dinge gehen gemeinsam hervor, und wir sehen sie dann wieder zurückkehren. Nachdem die Wesen zur höchsten Blüte gelangt sind, kehren sie zu ihrem Ursprung zurück. Zurückgekehrt sein heiſst Ruhe; Ruhe heiſst seine Bestimmung erfüllt haben; seine Bestimmung erfüllt haben heiſst Beständigkeit (d. h. die beständige Ordnung der Dinge); die Beständigkeit erkennen heiſst Einsicht.« Somit ist das Tao nicht nur die erste Ursache, sondern auch das letzte Ziel des Daseins: der Kreislauf der Entwicklung findet an demselben Punkte seinen Abschluſs, von dem aus er begonnen hatte. Das ist die ewige und ewig gleiche Ordnung und Gesetzmäſsigkeit des Daseins, deren Erkenntnis die höchste Einsicht ist. Wer die Einsicht erlangt hat, ist weise; er ist, wie Lao-tszĕ sich ausdrückt, »der heilige Mensch«. Aber nicht durch diese Einsicht allein ist der heilige Mensch charakterisiert, sondern zugleich auch dadurch, daſs er sich in seinem Verhalten nach dem Tao richtet, und mit dieser zweiten Bestimmung tritt ein völlig neues Moment hinzu. Während wir das Tao bisher nur als kosmisches Prinzip kennen gelernt hatten, erscheint es nunmehr zugleich als die Richtschnur des sittlichen Handelns.

Von dem Verhalten des Tao, nach dem sich der heilige Mensch in dem seinigen zu richten hat, sagt Lao-tszĕ: »Das Tao ist ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun«, verständlicher ausgedrückt: das Tao wirkt, ohne zu handeln. Dies ist die berühmte Wu-wei-Theorie, die Lehre von dem »Nichttun«, auf der sich die ganze taoistische Ethik aufbaut. So heiſst es im Sinne jenes Satzes: »Drum sagt der heilige Mensch: Ich bin

ohne Tun, und das Volk bessert sich von selbst; ich liebe die Ruhe, und das Volk wird von selbst redlich; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selbst reich; ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selbst einfach.« Und an einer anderen Stelle: »Der heilige Mensch verweilt in der Tätigkeit des Nichttuns und übt Belehrung aus ohne Worte.« Er wirkt also, wie wir sagen würden, durch seine vorbildliche Persönlichkeit.

Unsere ganze Erkenntnis beruht nach Lao-tszĕ auf dem Satze des Widerspruchs: »Erkennen alle in der Welt des Schönen Schönsein, dann auch das Häfsliche; erkennen alle des Guten Gutsein, dann auch das Nichtgute; denn

Sein und Nichtsein einander gebären:
Schwer und leicht einander bewähren,
Lang und kurz einander erklären,
Hoch und niedrig einander entkehren.
Ton und Stimme einander sich fügen,
Vorher und nachher einander folgen.«

Demgemäfs ergeben sich auch die sittlichen Werte aus dem Satze des Widerspruchs; sie bedingen sich gegenseitig und sind mithin nicht absolut, sondern nur bedingt. Es gibt weder ein absolut Gutes noch ein absolut Böses, sondern das Gute ist gut im Gegensatz zum Bösen, wie das Böse böse ist im Gegensatz zum Guten. Nur das kann Lao-tszĕ meinen, wenn er sagt: »Wenn das Tao in Verfall gerät, dann gibt es Menschlichkeit und Gerechtigkeit; kommt Klugheit und Scharfsinn auf, dann gibt es Heuchelei; sind die sechs Arten von Blutsverwandten uneinig, dann gibt es Kindesliebe und Elternliebe; wenn die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung gerät, dann gibt es treue Untertanen.« — Diese Sätze, die scheinbar aus lauter Widersprüchen bestehen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als logische Folgerungen aus dem Begriffe des Tao, wie Lao-tszĕ ihn auffafst. Da das Tao als das Absolute einheitlich und ungeteilt, ewig sich selber gleich bleibt, so schliefst es jeden Gegensatz aus. Erst mit dem Sein entsteht die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt und mit ihr die Gegensätze. Erst durch die Gegensätze entstehen die Begriffe von gut und böse, nach denen die Tugenden von den Lastern unterschieden werden. Aus dieser Betrachtungsweise ergibt sich indessen noch keineswegs eine Verwerfung oder auch

nur Geringschätzung der Tugenden als Mittel zur sittlichen Vervollkommnung. Gegen einen Verdacht solcher Art braucht der Mann nicht erst verteidigt zu werden, der bereits sechshundert Jahre vor Christus mit den schlichten Worten: »Vergilt Feindschaft mit Güte« das höchste Gebot der Menschenliebe verkündet hat. Wohl aber werden die Tugenden als relative Werte erkannt und können daher freilich nur als Lückenbüſser für das Absolute gelten, das eben durch den Verfall des Tao verlorengegangen ist.

Das sittliche Leben hat nach Lao-tszĕ einen ähnlichen Kreislauf der Entwicklung durchzumachen wie alle Kreatur. Wie für den natürlichen, kosmischen, so ist auch für den ethischen Entwicklungsprozeſs das Tao Anfang und Ende; daher ist die Rückkehr zum Tao das Endziel auch des sittlichen Lebens. Das Tao ist gleichsam das verlorene Paradies, das wiedergewonnen werden soll. Das Mittel aber zur Erreichung dieses Zieles ist das Wu-wei, das Nichttun, weil dieses allein dem Verhalten des Tao entspricht. »Die fünf Farben«, heiſst es im 12. Kapitel, »machen das Auge blind, die fünf Töne machen das Ohr taub, die fünf Geschmäcke machen den Mund verwirrt, Pferderennen und Jagd machen das Gemüt wild, schwer erlangbare Güter machen des Menschen Wandel verkehrt. Daher ist es dem heiligen Menschen um sein Inneres, nicht um der Augen Lust zu tun.« Wer so durch Selbsterkenntnis, Selbstüberwindung und Selbstgenügsamkeit das Herz freimacht von den Begierden und den Reizen der Auſsenwelt entsagt, betritt den Weg des Wu-wei, des Nichttuns, der Askese, der zum ewigen Tao zurückführt. —

Als der älteste unter den Nachfolgern des Lao-tszĕ dürfte wohl Lieh-tszĕ[1]) zu betrachten sein, obwohl uns auch über ihn die geschichtliche Überlieferung nahezu völlig im Dunkeln läſst und manche daher so weit gehen, ihn für ein bloſses Phantasie-

[1]) Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus, oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licius zum ersten Male vollständig übersetzt und erklärt von Ernst Faber. Elberfeld 1877. Vgl. auch die treffliche Abhandlung von A. Forke, Yang-chu the Epicurean in his relation to Lieh-tse the Pantheist, in: Journal of the Peking Oriental Society, vol. III, p. 203 ff.



gebilde des Chuang-tszĕ zu erklären. Allerdings ist es ja auffallend, dafs Szĕ-ma Ts'ien ihn gänzlich mit Stillschweigen übergeht, doch fällt gegenüber diesem Schweigen die Tatsache um so schwerer ins Gewicht, dafs der um 150 Jahre ältere Liü Puh-wei ihn in seinem Ch'un-ts'iu ausdrücklich neben Lao-tszĕ, Confucius, Moh Tih und anderen als einen der vollendetsten Weisen erwähnt. In Ermangelung sicherer Angaben wird man wohl mit Faber annehmen dürfen, dafs Lieh-tszĕ in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. gelebt habe. Der unter Lieh-tszĕs Namen überlieferte Text rührt in der Gestalt, wie wir ihn kennen, zwar sicherlich nicht unmittelbar von ihm her; auch ist derselbe zweifellos durch spätere Interpolationen und Zusätze vielfach entstellt. Nichtsdestoweniger sind wir deswegen noch keineswegs berechtigt, der Annahme beizupflichten, dafs das ganze Buch das Werk eines Fälschers sei, der Entlehnungen aus Chuang-tszĕ, mit späteren Zusätzen vermischt, geschickt zu einem Ganzen verwoben habe. Entlehnungen ohne Angabe der Quelle sind in der chinesischen Litteratur nichts Seltenes und werden durchaus nicht als litterarischer Diebstahl empfunden; es ist daher auch nicht einzusehen, warum, wenn wir bei Lieh-tszĕ und Chuang-tszĕ zahlreiche gleichlautende Stellen finden, diese nicht tatsächlich von Chuang-tszĕ dem älteren Meister entlehnt sein sollten. Wollte man um jeden Preis eine Fälschung annehmen, so läge hier wiederum ein ähnlicher Fall vor wie vorhin: man müfste dann eben zugeben, dafs der Fälscher ein Denker war, wie es deren in China nicht viele gegeben hat; denn gerade unter den Abschnitten im Buche des Lieh-tszĕ, die sich bei Chuang-tszĕ nicht wiederfinden, gibt es solche, in denen er seinem angeblichen Vorbilde an Gedankentiefe zum mindesten gleichkommt. Dahin gehört beispielsweise der folgende Passus, der die kosmogonische Theorie des Lieh-tszĕ enthält.

»Was die Dinge hervorbringt, ist selbst nicht hervorgebracht; was die Dinge umwandelt, ist selbst nicht umgewandelt. Als Selbstleben, Selbstwandlung, Selbstform, Selbstfarbe, Selbstwissen, Selbststärke, Selbstauflösung, Selbstvergehen es Leben, Umwandlung, Form, Farbe, Wissen, Stärke, Auflösung, Vergehen zu nennen, wäre jedoch verkehrt.

Der Meister Lieh-tszĕ sprach: ›Vor alters fafsten die

Heiligen Himmel und Erde im Yin und Yang[1]) zusammen. Wenn nun aber das, was Form hat, aus dem Formlosen entstanden ist, woraus sind dann Himmel und Erde hervorgegangen? — Daher heifst es: Es gab eine grofse Wandlung, einen grofsen Ursprung, einen grofsen Anfang und eine grofse Gleichartigkeit. In der grofsen Wandlung ist die Kraft noch nicht sichtbar; der grofse Ursprung ist der Anfang der Kraft; der grofse Anfang ist der Anfang der Form; die grofse Gleichartigkeit ist der Anfang des Stoffes. Kraft, Form und Stoff sind vereint, aber noch nicht voneinander gesondert; daher nennt man es Chaos. Chaos bezeichnet den Zustand, in welchem sämtliche Wesen durcheinandergemengt und noch nicht voneinander gesondert sind. Blickt man es an, so sieht man es nicht; lauscht man ihm, so vernimmt man es nicht; verfolgt man es, so fafst man es nicht[2]). Daher nennt man es Wandlung. Die Wandlung hat kein Ebenmafs der Form.«

Unter »Wandlung« ist also offenbar der Entwicklungsprozefs zu verstehen, durch den aus der Wechselwirkung von Kraft, Form und Stoff das Universum als Kosmos, d. h. als ein in sich geordnetes Weltganzes hervorgeht. Lieh-tszĕ geht dann weiter, indem er zwischen der Erscheinungswelt und dem derselben zu Grunde liegenden »Dinge an sich« oder, wie wir sagen würden, zwischen dem wahrnehmenden Subjekte und dem wahrgenommenen Objekte unterscheidet:

»Es gibt ein Lebendes und etwas, das das Leben hervorbringt; es gibt ein Geformtes und etwas, das es zu solchem macht; es gibt ein Tönendes und etwas, das es zu solchem macht; es gibt ein Farbiges und etwas, das es zu solchem macht; es gibt ein Schmeckendes und etwas, das es zu solchem macht. Das, wodurch das Leben Leben ist, ist der Tod; aber das Lebenerzeugende hat noch nie geendet. Das, wodurch die Form Form ist, ist die Wirklichkeit; aber was die Form zur Form macht, hat noch nie vorgelegen. Das, wodurch der Ton Ton ist, ist das Gehör; aber was den Ton zum Tone macht, ist noch nie

---

[1]) Yin und Yang sind die kosmischen Dualkräfte. Yin ist das dunkle, weibliche, gebärende, Yang das lichte, männliche, zeugende Prinzip.

[2]) Dasselbe wird Tao-teh-king XIV offenbar vom Tao ausgesagt.

hervorgetreten. Das, wodurch die Farbe Farbe ist, ist die Sichtbarkeit; aber was die Farbe zur Farbe macht, ist noch nie offenbar geworden. Das, wodurch der Geschmack Geschmack ist, ist das Geschmacksvermögen; aber was den Geschmack zum Geschmacke macht, ist noch nie erschienen. Dies alles ist das Wirken des Nichttuns. Es kann Yin und Yang, weich und hart, kurz und lang, rund und viereckig, lebendig und tot, heifs und kalt, obenauf schwimmend und untersinkend, Grundton und Sekunde, hervorkommend und untergehend, tiefblau und gelb, übel- und wohlriechend sein: ohne Wissen und ohne Können, ist es allwissend und allvermögend.«

Auch das Unendlichkeitsproblem berührt Lieh-tszĕ in dem Gespräche, das er dem halb mythischen Kaiser T'ang (angeblich 1766—1753 v. Chr.), dem ersten Herrscher der Yin-Dynastie, und dessen Grofswürdenträger Hia Koh in den Mund legt: »T'ang von Yin fragte den Hia Koh, ob es im Uranfange Dinge gegeben habe. Hia Koh erwiderte: ,Wenn es im Uranfange keine Dinge gegeben hätte, woher sollten wir sie jetzt nehmen? Ist es etwa denkbar, dafs zukünftige Menschen meinen sollten, es habe gegenwärtig keine Dinge gegeben?' — ,Also haben die Dinge kein Vorher und Nachher?' fragte T'ang. Hia Koh entgegnete: ,Der Dinge Ende und Anfang hat eben von Haus aus keinen Anfang. Bald erscheint das Ende als Anfang, bald der Anfang als Ende. Wie soll ich ihre Folge kennen? Denn was jenseit der Dinge ist, und was vor den Tatsachen war, vermag ich nicht zu erkennen.' T'ang von Yin fragte: ,Also haben oben und unten und die acht Weltgegenden [1]) keinen Abschlufs?' — Hia Koh erwiderte: ,Das weifs ich nicht.' Da T'ang jedoch auf seiner Frage bestand, sagte er: ,Wenn sie keinen haben, so sind sie unendlich, und wenn sie einen haben, so sind sie begrenzt. Wie soll ich es wissen? Aber wenn es jenseit des Unendlichen wiederum ein Nichtunendliches und innerhalb des Unbegrenzten wiederum ein Nichtunbegrenztes gäbe, so würde die Unendlichkeit wiederum nichtunendlich und die Unbegrenztheit wiederum nichtunbegrenzt sein. Daher begreife ich wohl die Unendlichkeit und Unbegrenztheit, nicht aber die Endlichkeit und Begrenztheit.'«

---

[1]) Nämlich die vier Himmelsgegenden und die vier dazwischenliegenden Regionen: NW, NO, SW und SO.

Schon die Erkenntnis dieser kosmologischen Antinomie ist ein Denkakt, der zur Bewunderung nötigt!

Eine charakteristische Eigentümlichkeit der taoistischen Schule ist der Hang zum Phantastischen und, damit Hand in Hand gehend, ein mehr oder weniger willkürliches Umspringen mit dem Tatsächlichen. Daraus erklären sich nicht nur zahlreiche freie Erfindungen in historischem Gewande, sondern auch geschichtliche Anachronismen, die in den Schriften der taoistischen Schule nichts Seltenes sind. Wer solche als untrügliche Beweismittel gegen die Echtheit der in Frage kommenden Texte benutzen wollte, würde diese daher mit falschem Maſse messen. Man bedenke nur, was z. B. Lieh-tszĕ aus Confucius macht: wo er nicht als ein Mann hingestellt wird, der mit seiner Weisheit bald den kürzeren zieht, erscheint er geradezu als ein überzeugungstreuer Anhänger des Lao-tszĕ. Das phantastische Element, das schon bei Lieh-tszĕ eine hervorragende Rolle spielt, herrscht in noch ausgedehnterem Maſse bei Chuang-tszĕ vor, der seine Gedanken mit Vorliebe in allegorische Bilder kleidet.

Chuang-tszĕ[1]) oder, wie sein Name eigentlich lautet, Chuang Chou lebte während der letzten Hälfte des vierten und der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. Er war aus dem Staate Liang (in der heutigen Provinz Ho-nan) gebürtig und bekleidete einen kleinen Beamtenposten in Ts'i-yüan, einer Ortschaft, die vermutlich in der heutigen Provinz Shan-tung gelegen war. Es scheint jedoch, daſs er den gröſsten Teil seines Lebens als Privatmann ohne öffentliche Anstellung verbracht hat, denn als ihm, wie Szĕ-ma Ts'ien berichtet, der König Wei von Ch'u (339—329 v. Chr.) unter Übersendung reicher Geschenke einen Ministerposten anbieten lieſs, antwortete Chuang-tszĕ dessen Gesandten lachend: »Tausend Unzen Goldes sind ein groſser Gewinn, und der Posten eines Ministers ist eine ehrenvolle Stellung. Aber habt ihr Herren niemals einen Opferochsen für das Grenzopfer[2]) gesehen? Nach-

[1]) Chuang Tzŭ, Mystic, Moralist, and Social Reformer. Translated from the Chinese by H. A. Giles. London 1899. — Legge, The Sacred Books of China: the Texts of Tâoism (s. oben S. 144).

[2]) Das Grenzopfer ist das Opfer, das zur Winter- und Sommersonnenwende dem Himmel und der Erde dargebracht wurde.

dem man ihn jahrelang gemästet hat, wird er, mit gestickten Seidenstoffen bekleidet, in den grofsen Tempel geführt. Wohl möchte er in einem solchen Augenblicke ein armseliges Ferkel sein, — aber kann er das? Geht schleunigst eurer Wege, ihr Herren, und besudelt mich nicht. Ich ziehe es vor, mich in meinem schmutzigen Graben zu vergnügen, statt mich von Machthabern tyrannisieren zu lassen. Bis an mein Lebensende trete ich nicht in den Staatsdienst, um meinen Neigungen folgen zu können.« Im Buche des Chuang-tszĕ wird dieser Vorgang zweimal erzählt: das eine Mal (im 32. Kapitel) in derselben Weise wie bei Szĕ-ma-Ts'ien, nur mit dem Unterschiede, dafs dem Ochsen statt des Ferkels ein Kalb gegenübergestellt wird; das andere Mal (im 17. Kapitel) in abweichender Fassung folgendermafsen: »Chuang-tszĕ angelte am Flusse P'uh; da traten zwei von dem Könige von Ch'u abgesandte Grofswürdenträger vor ihn hin und sagten ihm, dafs es des Königs Wunsch sei, ihn in die Verwaltung seines Staates zu ziehen. Chuang-tszĕ behielt die Angelrute in der Hand und sagte, ohne sich umzublicken: ‚Im Staate Ch'u soll es eine heilige Schildkröte geben, die schon seit dreitausend Jahren tot ist, und die der König in einem mit einem Tuche bedeckten Korbe in seiner Ahnenhalle aufbewahrt. Was würde diese Schildkröte wohl vorziehen: dafs ihrer zurückgebliebenen Schale nach ihrem Tode Verehrung erwiesen werde, oder aber lebend ihren Schwanz durch den Kot zu schleifen?' — Die beiden Grofswürdenträger sprachen: ‚Sie würde vorziehen, lebend ihren Schwanz durch den Kot zu schleifen.' ‚So geht denn eurer Wege, ihr Herren,' sagte Chuang-tszĕ; ‚auch ich will meinen Schwanz durch den Kot schleifen.'«

Über das Ende des Chuang-tszĕ wissen wir nichts, wohl aber, dafs er demselben mit philosophischem Gleichmute entgegensah. Er will sich nicht einmal, wie es der Väter Brauch vorschreibt, begraben lassen. Gegen Schlufs des 32. Kapitels heifst es: Als Chuang-tszĕ dem Tode nahe war, gaben seine Schüler den Wunsch kund, ihn prunkvoll zu bestatten; aber Chuang-tszĕ sprach: »Himmel und Erde dienen mir als innerer und äufserer Sarg, Sonne und Mond habe ich als Insignien meiner Würde, die Gestirne und Sternbilder sind mein Geschmeide, und die gesamte Kreatur bildet mein Trauergefolge. Ist damit nicht

für mein Leichenbegängnis genügend gesorgt? Was wolltet ihr dem noch hinzufügen?« — »Wir fürchten,« sagten die Schüler, »dafs dich die Krähen und Weihen fressen könnten.« Chuang-tszĕ entgegnete: »Droben werde ich von Krähen und Weihen, drunten würde ich von Maulwurfsgrillen und Ameisen gefressen werden. Was soll die Parteilichkeit, dafs ihr mich jenen rauben und diesen geben wollt?«

Ohne ein systematischer Denker zu sein, ist Chuang-tszĕ doch einer der gedankenreichsten Geister und glänzendsten Schriftsteller, die China je hervorgebracht. Nicht nur den chinesischen Prosastil hat er zu einer bis dahin nicht gekannten Vollendung emporgehoben, er besitzt auch eine dichterische Erfindungsgabe und Gestaltungskraft wie kein Schriftsteller vor ihm. Als Denker wandelt er in Lao-tszĕs Bahnen, doch ist sein Mystizismus bereits mit einer beträchtlichen Dosis Skeptizismus versetzt, und diese eigentümliche Mischung von mystischem Tiefsinn und kritischem Zweifel macht ihn zugleich zum Humoristen und Satiriker, als welcher er uns schon in den soeben angeführten Beispielen entgegentrat. Eine ausführliche Analyse der inhaltlich ziemlich buntscheckigen 33 Abschnitte seines Buches [1]) würde zu weit führen; ich mufs mich daher mit dem Versuche begnügen, an der Hand weniger Beispiele die Eigenart des Chuang-tszĕ als Denker und Schriftsteller dem Leser vor Augen zu führen.

An philosophischem Gedankengehalt ist wohl das zweite Kapitel des Nan-hoa-king das bedeutsamste und tiefsinnigste des ganzen Buches. In kühnem Adlerfluge eilt der Gedanke dahin, während das Wort ihm kaum zu folgen vermag. Man kann hier so recht ein förmliches Ringen zwischen Begriff und Wort, zwischen einem alle Schranken der Erfahrung durchbrechenden Denken und der Gebundenheit des sprachlichen Ausdrucks beobachten, und, wie das so oft der Fall, so erweist sich

---

[1]) Im Jahre 742 n. Chr. wurde der Name von Chuang-tszĕs Geburtsort auf kaiserlichen Befehl (jedoch nur zeitweilig) in Nan-hoa umgewandelt, und Chuang-tszĕ selbst erhielt den Ehrennamen Nan-hoa-chen-jen. Chenjen, »der Wahrhaftige«, ist ein Ehrentitel für Anhänger der Taolehre, welche die Unsterblichkeit erlangt haben. Gleichzeitig wurde auch dem Texte des Chuang-tszĕ der Titel Nan-hoa-king, »das kanonische Buch von Nan-hoa«, gegeben, den es seitdem trägt.

auch hier die Sprache als ein nur gar dürftiger Notbehelf, als ein Instrument, das den Anforderungen und Absichten des Künstlers nicht entfernt gewachsen ist. Es liegt auf der Hand, daſs bei solchem Miſsverhältnis zwischen Inhalt und Form einer wortgetreuen Wiedergabe gerade dieses Abschnittes stellenweise schier unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege stehen. Den eigentlichen Gegenstand des Kapitels bildet die schon von Lao-tszĕ angedeutete und von Lieh-tszĕ weiter ausgeführte wechselseitige Bedingtheit der Gegensätze, die in dem fundamentalen Gegensatze von Subjekt und Objekt gipfelt und in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht wird:

»Es gibt nichts, was nicht Objekt, nichts, was nicht Subjekt[1]) wäre. Wenn man vom Objekte ausgeht, wird es nicht sichtbar, sondern durch die eigene Erkenntnis erkennt man es. Daher heiſst es: das Objekt geht aus dem Subjekt hervor, das Subjekt hat das Objekt zur Ursache. Das besagt, daſs Objekt und Subjekt auseinander hervorgehen. Gleichwohl ist mit dem Leben der Tod, mit dem Tode das Leben, mit der Möglichkeit die Unmöglichkeit, mit der Unmöglichkeit die Möglichkeit gegeben, und die Bejahung gründet sich auf die Verneinung, wie sich die Verneinung auf die Bejahung gründet. Daher befolgt der Heilige nicht diesen Weg, sondern betrachtet es im Lichte des Himmels[2]) und gründet sich dabei zugleich auf das Subjekt. Wenn nun das Objekt zugleich Subjekt und das Subjekt zugleich Objekt ist, so schlieſst jedes von ihnen einen Gegensatz in sich. Existieren nun also Objekt und Subjekt tatsächlich, oder ist nicht vielmehr keines von beiden vorhanden? — Wenn Objekt und Subjekt ohne Widerpart sind, so nennt man das die Achse des Tao, und wenn diese Achse sich im Mittelpunkte des Ringes befindet, so daſs sie dem Unendlichen entspricht, lösen sich Bejahung und Verneinung in eine unendliche Einheit auf. Daher heiſst es: Nichts geht über die Einsicht.«

Die Aufhebung der Gegensätze in der Identität von Subjekt und Objekt ist also das Tao. Aber nur ein durchdringender

---

[1]) Für die Umschreibung der Begriffe Objekt und Subjekt bedient sich Chuang-tszĕ in Ermangelung einer philosophischen Terminologie der Fürwörter »jenes« und »dieses«.

[2]) Er bewegt sich nicht innerhalb der Gegensätze, sondern betrachtet diese *sub specie aeternitatis*.

Verstand vermag diese Einheit zu erkennen. Wer seinen Geist abplagt, indem er ihn auf das einzelne richtet, ohne das Gemeinsame zu erkennen, erinnert an die Geschichte vom Affenhüter [1]). Ein Affenhüter verteilte Eicheln unter seine Affen und sagte: »Am Morgen gebe ich euch drei, am Abend vier Mafs voll.« Darüber gerieten die Affen in Wut. »Wohlan,« sprach er, »so will ich euch morgens vier und abends drei Mafs geben.« Da waren sie alle vergnügt. Obwohl sachlich ohne Unterschied, bewirkte der Vorschlag das eine Mal Zorn, das andere Mal Freude. Das war nichts anderes als eine Folge jenes einseitigen Standpunktes.

Aber das Tao ist unnennbar und unerkennbar, ein unergründliches Geheimnis, das nur geahnt wird, dessen Schleier zu lüften jedoch menschlichem Scharfsinn versagt bleibt; daher bleiben Leben und Tod nach wie vor ungelöste Rätsel. Dies ist denn auch der Punkt, an dem bei Chuang-tszĕ der Skeptizismus einsetzt. »Wie weifs ich, dafs die Freude am Leben nicht eine Täuschung sei? Wie weifs ich, dafs, wer den Tod hafst, nicht dem Kinde gleiche, das den Weg verloren hat und nicht heimzukehren weifs? — Li Ki war die Tochter eines Grenzwächters von Ngai. Als sich der Fürst von Tsin ihrer bemächtigte, weinte sie, dafs ihre Zähren den Busen ihres Gewandes netzten. Als sie jedoch, in den Palast gekommen, des Königs Lager teilte und die wohlschmeckenden Speisen genofs, bereute sie nachträglich, geweint zu haben. Wie soll ich nun wissen, ob nicht auch die Toten bereuen, dafs sie einst das Leben erstrebt? Die von Essen und Trinken träumten, mögen am Morgen weinen und schluchzen, und die von Weinen und Schluchzen träumten, mögen am Morgen sich an der Jagd vergnügen. Während sie träumen, wissen sie nicht, dafs sie träumen, — ja, sie mögen sogar im Traume einen Traum auslegen; wenn sie jedoch erwacht sind, wird ihnen bewufst, dafs sie geträumt haben. Wenn erst das grofse Erwachen kommt, dann werden wir erkennen, dafs wir geträumt. In unserer Einfalt wähnen wir zu wachen und zu wissen, wer Fürst, wer Hirt ist, — Toren, die wir sind! — K'iu (Confucius) sowohl wie du selbst, ihr beide seid nur Traumgebilde; und ich, der ich dir sage, dafs du

[1]) Diese Anekdote ist dem zweiten Kapitel des Lieh-tszĕ entlehnt, wo sie in etwas ausführlicherer Fassung erzählt wird.

ein Traumgebilde bist, bin gleichfalls nur ein Traumgebilde.« — Derselbe Gedanke kehrt am Schlusse des Kapitels in anderem Gewande wieder: »Einst träumte mir, ich, Chuang Chou, sei ein Schmetterling, lustig umherflatternd als ein rechter Schmetterling. Ich wufste nicht mehr, dafs ich Chuang Chou sei. Plötzlich erwacht, war ich wieder der Chuang Chou von ehedem. Nun weifs ich nicht, ob Chuang Chou im Traume ein Schmetterling oder der Schmetterling im Traume Chuang Chou sei. Und doch besteht zwischen Chuang Chou und einem Schmetterling sicherlich ein Unterschied. Das nennt man Umwandlung der Wesen.« — Wem fielen bei diesen Worten nicht Calderons schöne Verse ein:

Was ist Leben? Hohler Schaum!
Ein Gedicht, ein Schatten kaum!
Wenig kann das Glück uns geben,
Denn ein Traum ist alles Leben,
Und die Träume selbst ein Traum! —

Ist aber das Leben nur ein wirrer Traum, eine leere Illusion, so wird ihm der Weise den durch kein eitles Gaukelspiel gestörten Frieden des Todes vorziehen. Dieser Gedanke bildet den Gegenstand des im 18. Kapitel enthaltenen Zwiegespräches zwischen Chuang-tszĕ und einem Totenschädel, dessen grausiger Humor an die Totengräberszene im »Hamlet« erinnert:

»Als Chuang-tszĕ unterwegs war, erblickte er einen leeren Schädel, der, obschon gebleicht, doch noch wohlerhalten war. Indem er ihn mit der Reitgerte berührte, fragte er ihn: ‚Herr, hattest du in deinem Lebensdrange die Vernunft verloren, dafs du in solchem Zustande bist, oder bist du für Taten, die das Reich ins Verderben stürzten, durch die Axt hingerichtet worden? Hast du durch üblen Wandel den eigenen Schimpf auf Vater und Mutter, auf Weib und Kinder vererbt? Bist du im Elend vor Hunger und Frost umgekommen, oder hast du das Ziel deiner Lebensdauer erreicht?‘ Nachdem er diese Worte gesprochen, nahm er den Schädel an sich, benutzte ihn als Nackenstütze und schlief dann ein. Um Mitternacht erschien ihm der Schädel im Traume und sprach: ‚Herr, deine Rede gleicht den Worten der Sophisten. Alles, was du sagtest, bezieht sich auf die Wirrnisse des menschlichen Lebens; im Tode aber ist es nicht also. Willst du, Herr, vernehmen, wie es um den Tod

bestellt ist?' — ,Freilich,' sagte Chuang-tszĕ. Da fuhr der Schädel fort: ,Im Tode gibt es weder Obrigkeit noch Untertanen, auch nichts, was mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammenhängt. In Ruhe erreichen wir das Alter von Himmel und Erde, und nicht einmal die Freuden eines mit dem Antlitze gen Süden gerichteten Königs[1]) vermöchten die unseren zu übertreffen.' Chuang-tszĕ wollte das nicht glauben und sagte: ,Gesetzt den Fall, ich wäre Herr der Geschicke und gäbe deinem Leibe samt Fleisch und Bein das Leben wieder, so daſs du zu Vater und Mutter, zu Weib und Kindern, zu den Freunden deiner Heimat zurückkehren könntest, — würdest du das wünschen?' — Da riſs der Schädel die Augen weit auf, zog die Stirn in Falten und rief: ,Wie könnte ich die Freuden eines mit dem Antlitze gen Süden gerichteten Königs preisgeben, um die Plagen des Menschendaseins aufs neue auf mich zu nehmen!'«

Unerschöpflich ist Chuang-tszĕ in seinen Angriffen gegen Confucius, den er bald als überzeugungstreuen Anhänger des Lao-tszĕ schildert, bald wieder in schonungsloser Weise lächerlich macht. Ein Beispiel übermütigster Satire dieser Art ist das 29. Kapitel, wo geschildert wird, wie Confucius sich aufmacht, um den berüchtigten und allgemein gefürchteten Räuber Chih auf den Pfad der Tugend zurückzuführen und sich dann gefallen lassen muſs, von jenem wie ein Schuljunge abgekanzelt zu werden. Er, der Moralprediger, muſs es hinnehmen, daſs der Räuber, den er bekehren wollte, ihn selbst als den gröſsten aller Räuber bezeichnet, der es aus Ehrgeiz und Habgier stets mit den Mächtigen halte und diesen behilflich sei, das Volk zu knechten. Das Ende vom Liede ist, daſs ihm der Rat erteilt wird, er solle den Mund halten und machen, daſs er fortkomme, — ein Rat, den der tapfere Kämpfer für Menschlichkeit und Gerechtigkeit denn auch eiligst befolgt, jedoch nicht ohne sich vorher demütigst durch eine zweimalige Verbeugung von dem Räuber verabschiedet zu haben. Erscheint Confucius hier als eine groteske Karikatur, so hat für die Figur des Räubers Chih unverkennbar der im vorigen Kapitel erwähnte Philosoph Yang Chu als Modell gedient, da die ihm in den Mund gelegten Äuſserungen zum Teil den im siebenten Buche des Lieh-tszĕ enthaltenen Aussprüchen des Yang Chu entlehnt sind.

---

[1]) Der Thron des Königs steht nach Süden gerichtet.

In wohltuendem Gegensatze zu dieser grobkörnigen Persiflage steht die feine Ironie, mit der Chang-tszĕ im 31. Kapitel die weltverbessernde Vielgeschäftigkeit des Confucius gegenüber der weisen Einfalt eines alten Fischers den kürzeren ziehen läſst. Besonders reizvoll wirkt diese Erzählung aber auch zugleich durch die dichterische Anmut der Form, in die sie gekleidet ist. »K'ung-tszĕ, der im Walde Tszĕ-wei lustwandelte, hatte sich auf einer mit Aprikosenbäumen bewachsenen Anhöhe niedergelassen, um auszuruhen. Während seine Schüler ihre Bücher zur Hand nahmen, spielte er die Laute und sang ein Lied dazu. Noch hatte er sein Lied nicht bis zur Hälfte gebracht, da trat ein Fischer aus seinem Nachen und kam herbei. Brauen und Bart waren weiſs, das aufgelöste Haar umflatterte sein Haupt, und die Ärmel hingen ihm lang herab; so durchschritt er die Furt. Aufs Trockene gelangt, blieb er stehen und lauschte, die Linke aufs Knie gelehnt und mit der Rechten das Kinn stützend, dem Gesange. Als das Lied aus war, winkte er Tszĕ-kung und Tszĕ-lu[1]) herbei. Als diese, dem Zeichen entsprechend, zu ihm gekommen waren, fragte er sie, auf K'ung-tszĕ weisend: ‚Was ist jener für ein Mann?' worauf Tszĕ-lu erwiderte: ‚Es ist ein Edler aus Lu.' Als der Fremdling dann nach seinem Namen fragte, antwortete Tszĕ-lu: Er ist vom Geschlechte K'ung.' — Der Fremdling fragte weiter: ‚Was treibt denn der Herr K'ung?' — Bevor Tszĕ-lu darauf antworten konnte, erwiderte Tszĕ-kung: ‚Herr K'ung widmet sich der Treue und Aufrichtigkeit, in seinem persönlichen Verhalten übt er Menschenliebe und Gerechtigkeit, er befaſst sich mit dem Schmucke der Riten und der Musik und untersucht die sittlichen Beziehungen der Menschen[2]); nach oben hin hält er seinem angestammten Herrn die Treue, und nach unten hin veredelt er die Masse des Volkes. Dadurch sucht er das Reich zu fördern. Das ist's, was Herr K'ung treibt.' Jener fragte darauf: ‚Gebietet er als Fürst über ein Land?' — ‚Nein,' sagte Tszĕ-kung. — ‚Ist er Minister eines Fürsten?' — Tszĕ-kung erwiderte: ‚Nein.' — Da lachte der Fremdling und begab sich

[1]) Beides Schüler des Confucius.

[2]) Gemeint sind damit die Beziehungen zwischen Fürst und Untertanen, Vater und Sohn, älteren und jüngeren Brüdern, Mann und Frau sowie die zwischen Freunden.

wieder zurück. Im Gehen aber sprach er die Worte: ‚Menschenliebe hin, Menschenliebe her, — ich fürchte nur, er wird seinem Schicksale nicht entgehen! Indem er seinen Geist peinigt und seinen Leib abplagt, bringt er seine innere Wahrhaftigkeit in Gefahr. Ach! weit entfernt ist er vom Tao!‘«

Nachdem Tszĕ-kung, wieder zurückgekehrt, dem K‘ung-tszĕ Bericht erstattet hatte, schob dieser die Laute beiseite, erhob sich dann und sprach: ‚Das mufs ein Heiliger sein!‘ Darauf stieg er hinab, ihn zu suchen. Als er das Ufer des Sees erreicht hatte, war jener gerade im Begriff, seinen Nachen mit der Bootsstange heranzuziehen. Als er jedoch, sich umwendend, den K‘ung-tszĕ gewahrte, kehrte er wieder zurück und trat vor ihn hin. K‘ung-tszĕ trat zurück, warf sich zweimal nieder und näherte sich ihm dann. ‚Herr, was ist dein Begehr?‘ fragte ihn der Fremdling. K‘ung-tszĕ erwiderte: ‚Meister, du bist vorhin, ohne deine Rede zu beendigen, von dannen gegangen. Ich Unwürdiger verstehe nicht, was du damit meintest und warte nun bescheidentlich, ob es mir vergönnt sein möchte, ein Wort aus deinem Munde zu vernehmen, durch welches du mir endgültig helfen könntest.‘ — ‚Ei, Herr,‘ sagte der Fremdling, ‚du scheinst ja sehr lernbegierig zu sein!‘ — K‘ung-tszĕ warf sich abermals zweimal nieder, erhob sich dann und sprach: ‚Von Jugend auf bis jetzt habe ich mich dem Studium gewidmet. Schier neunundsechzig Jahre bin ich alt, ohne dafs es mir gelungen wäre, die höchste Lehre zu vernehmen: wie sollte ich ihr nicht ein reines Herz entgegenbringen?‘«

Nun beginnt der Fremde seine Unterweisung. Solange der Himmelssohn, der Lehensfürst, der Grofswürdenträger und der gemeine Mann jeder seine Pflicht erfülle, sei die Ordnung im Reiche gesichert. Er, Confucius, begehe aber den Fehler, dafs er sich um Dinge kümmere, die ihn nichts angingen. Ohne durch amtliche Stellung dazu befugt zu sein, befasse er sich mit Riten und Musik, mit den sittlichen Beziehungen der Menschen, mit der Veredelung des Volkes, — ob das nicht doch des Guten zu viel wäre? »K‘ung-tszĕ seufzte betrübt; darauf warf er sich zweimal nieder, erhob sich dann und sprach: ‚Zweimal ward ich aus Lu vertrieben, in Wei mufste ich mich verborgen halten, in Sung wurde der Baum über mir gefällt, in Ch‘en und Ts‘ai ward ich umzingelt. Ich weifs nicht, worin ich gefehlt, dafs mir

diese vier Widerwärtigkeiten zustiefsen.' — Da nahm der Fremdling einen verdriefslichen Ausdruck an und sprach: ,Du bist wohl sehr schwer von Begriffen, Herr. Es war einmal ein Mann, der fürchtete sich vor seinem Schatten und hafste seine Fufsspur, und um beiden zu entgehen, ergriff er die Flucht. Aber je öfter er den Fufs hob, um so häufigere Spuren liefs er zurück, und so schnell er auch lief, löste sich der Schatten doch nicht von seinem Körper. Da wähnte er, er säume noch zu sehr, und begann noch schneller zu laufen, ohne Rast, bis seine Kraft erschöpft war und er starb. Er hatte nicht gewufst, dafs er nur an einem schattigen Orte zu weilen brauchte, um seinen Schatten loszusein, dafs er sich nur ruhig zu verhalten brauchte, um keine Fufsspur zurückzulassen. Töricht genug!'«

Dieses Gleichnis, das offenbar Lao-tszĕs Lehre vom Nichttun veranschaulichen soll, wendet der Fremdling alsdann auf Confucius an, der, statt sich selbst zu bessern, immer nur auf die Besserung anderer bedacht sei. Hätte er sich statt dessen die Selbstvervollkommnung zur Aufgabe gemacht und mit Bedacht die innere Wahrhaftigkeit gewahrt, so wären ihm jene Widerwärtigkeiten erspart geblieben. Auf des Confucius' Frage, was er unter der inneren Wahrhaftigkeit verstehe, belehrt ihn der Fremdling, dafs die innere Wahrhaftigkeit der Höhepunkt der lauteren Wahrhaftigkeit sei. Ohne Lauterkeit, ohne Wahrhaftigkeit könne man nicht auf die Menschen wirken. Erzwungenes Wehklagen habe nichts mit aufrichtigem Schmerze zu tun, gekünstelter Zorn erwecke keine Scheu; vielmehr bedürfe der wahre Schmerz keines Lautes, gleichwie der wahre Zorn Scheu erwecke, ohne sich zu äufsern. Damit berührt er den wunden Punkt der confucianischen Lehre, die übertriebene Betonung des Ritualismus, und fährt nun fort: »Die Riten sind ein Erzeugnis der herrschenden Sitte, die Wahrhaftigkeit hingegen ist etwas, das der Mensch vom Himmel erhalten hat; sie ist spontan und unwandelbar. Daher nimmt sich der heilige Mensch den Himmel zum Vorbilde und schätzt die Wahrhaftigkeit. Der Tor macht es umgekehrt: er ist nicht im stande, sich den Himmel zum Vorbilde zu nehmen, sondern richtet sich nach den Menschen; er weifs die Wahrhaftigkeit nicht zu schätzen, sondern jagt Glücksgütern nach und ändert sich nach den Menschen; daher kennt er kein Genüge. Schade um dich, Herr, dafs du so früh

in Irrtum versunken bist und so spät erst das grofse Tao kennen lernst!« — Confucius preist die Begegnung mit dem Fremdling als ein vom Himmel gesandtes Glück und bittet ihn, ihm als Schüler folgen zu dürfen. »Der Fremdling aber antwortete: ‚Ich habe gehört, mit einem geeigneten Genossen möge man wohl selbander bis zum geheimnisvollen Tao gelangen, doch solle man sich vor ungeeigneten Genossen hüten, die das Tao nicht anerkennen; nur so sei man vor Schaden sicher. Tue, was in deinen Kräften steht, Herr. Ich mufs dich verlassen, — ich mufs dich verlassen!‘ Mit diesen Worten stiefs er den Nachen ab und verschwand im grünen Schilf. Yen Yüan[1]) kehrte zum Wagen zurück, und Tszĕ-lu ergriff die Zügel. K'ung-tszĕ aber blieb unverwandten Blickes stehen und wartete, bis sich die Wellen geglättet hatten; erst als er den Ruderschlag nicht mehr vernahm, wagte er, zu seinem Gefährt zurückzukehren.«

Deutlicher als durch dieses Gespräch kann der ganze fundamentale Gegensatz zwischen den beiden rivalisierenden Richtungen nicht veranschaulicht werden: auf der einen Seite ein Mann, der mit beiden Füfsen auf dem Boden der Wirklichkeit steht und, nach dem Grundsatze, dafs das Bessere des Guten Feind, nur nach dem Erreichbaren strebt, — auf der anderen Seite das Wolkenkuckucksheim eines einsamen, weltfremden Denkers; dort zielbewufstes Streben nach staatlicher Reform auf sittlicher Grundlage, hier asketische Weltflucht und mystisches Versenken ins ewig-eine Tao. Diese Kluft zu überbrücken und die Lehre des Lao-tszĕ auf das praktische Leben anzuwenden, war nun die Aufgabe, die ein Staatsmann und Philosoph des 3. Jahrhunderts v. Chr., Han Fei-tszĕ mit Namen, sich gestellt hatte.

Han Fei stammte aus dem fürstlichen Geschlechte von Han[2]), dessen Namen er auch trug. Als ein Genosse des nachmaligen ersten Ministers des Ts'in-Kaisers Shi-hoang-ti, Li Szĕ, studierte er in seiner Jugend mit diesem zusammen unter der Leitung des Siün K'ing[3]), um sich später der Rechts-

---

[1]) Ein Schüler des Confucius.

[2]) Han ist der Name eines alten Vasallenstaates, der in der heutigen Provinz Shen-si lag.

[3]) S. oben S. 135 ff.

kunde zu widmen. Als Shi-hoang-ti einst seine Schriften las, geriet er darob in solche Begeisterung, dafs er ausrief: »Ach! wenn es mir gelänge, mit diesem Manne zusammenzutreffen, so würde ich ohne Bedauern sterben!« — Dieser Wunsch sollte ihm bald erfüllt werden. Um jene Zeit war Ts'in gerade in einen Krieg mit dem Staate Han verwickelt, und in seiner Bedrängnis schickte der König von Han den Han Fei als Unterhändler nach Ts'in. Shi-hoang-ti fand so grofses Gefallen an ihm, dafs er die Absicht kundgab, ihn in seine Dienste zu nehmen. Li Szĕ gab ihm jedoch zu bedenken, dafs Han Fei in solchem Falle vermutlich bestrebt sein würde, die Interessen seines Heimatstaates zu vertreten, und riet ihm daher, ihn lieber hinrichten zu lassen und auf diese Weise unschädlich zu machen. Shi-hoang-ti befolgte den Rat, indem er den Han Fei einkerkern liefs; Li Szĕ aber sandte ihm Gift, damit er sich das Leben nehme. Han Fei wollte sich persönlich rechtfertigen, doch setzte er es nicht durch, von Shi-hoang-ti empfangen zu werden. Dieser bereute zwar hinterdrein seinen Schritt und sandte Boten aus, die ihn aus der Haft befreien sollten, allein es war zu spät: Han Fei war nicht mehr am Leben. Sein Tod fällt in das Jahr 233 v. Chr.

Seine Schriften umfassen 55 Kapitel, die auf 20 Abschnitte verteilt sind und fast ausschliefslich politische und ethische Gegenstände behandeln. Weder als Denker noch als Schriftsteller läfst er sich auch nur entfernt mit Chuang-tszĕ vergleichen: seine phantasielose Nüchternheit und eine oft pedantische Weitschweifigkeit des Ausdruckes gemahnen eher an entsprechende Eigentümlichkeiten der confucianischen Schule. Auch erscheint bei ihm die Lehre des Lao-tszĕ vielfach verflacht und gewissermafsen ins Triviale herabgezogen. Gleichwie die Mimose bei der leisesten Berührung ihre Blättchen schliefst und sie welk und schlaff herabhängen läfst, so vermochte auch ein Gedankengebilde, das aus so feinen Fäden gesponnen ist, die Berührung mit der rauhen Wirklichkeit nicht zu ertragen. Ohne Lao-tszĕs Lehre Gewalt anzutun, vermochte Han Fei sie nicht auf das praktische Leben anzuwenden. Charakteristisch ist in dieser Beziehung, wie er im Kapitel über das Tao des Fürsten die Theorie vom Nichttun auf das politische Gebiet zu übertragen versucht:

»Das Prinzip (*tao*) des erleuchteten Fürsten beruht darin,

daſs er die Klugen ihre Pläne ausführen läſst und daraufhin seine Entschlüsse trifft: auf diese Weise fehlt es ihm nie an Klugheit. Die Tüchtigen tun, was in ihren Kräften steht, und der Fürst verwendet sie demgemäſs im Amte: auf diese Weise fehlt es dem Fürsten nie an Können. Ist das Resultat günstig, so wird es der Weisheit des Fürsten zugeschrieben; schlägt es fehl, so trägt der Beamte die Schuld: auf diese Weise fehlt es dem Fürsten nie an Ruhm. So ist er, auch wenn er selbst nicht tüchtig ist, doch das Oberhaupt der Tüchtigen und steht, auch wenn er selbst nicht klug ist, doch an der Spitze der Klugen. Die Beamten haben die Arbeit, der Fürst hat das Verdienst. Das nennt man die Richtschnur des weisen Fürsten.«

»Der erleuchtete Fürst ist im Belohnen wie rechtzeitiger Regen, während dessen die Sonne durch die Wolken scheint, und das Volk macht sich seine Wohltaten zu nutze; im Strafen ist er furchtbar, wie der Donner und Blitz, und selbst ein Mann von göttlicher Weisheit vermöchte ihm nicht zu entweichen. Daher darf ein erleuchteter Fürst mit Belohnungen nicht geizen und bei Strafen keine Nachsicht üben. Geizt er mit Belohnungen, so werden verdiente Beamte ihre Pflicht vernachlässigen; übt er bei Strafen Nachsicht, so werden sich die Verräter dem Unrecht zuwenden. Liegt daher in Wahrheit ein Verdienst vor, so soll er es belohnen, selbst wo es sich um Fernstehende und Geringe handelt; und liegt in Wahrheit ein Vergehen vor, so soll er es ahnden, selbst wo es sich um Nahestehende und Günstlinge handelt. Dann werden die Fernstehenden und Geringen nicht nachlässig, die Nahestehenden und Günstlinge nicht übermütig werden.«

Dasselbe Thema behandelt Han Fei-tszĕ auch im sechsten Kapitel:

»Ein erleuchteter Fürst braucht nur zwei Handhaben, um seine Beamten zu leiten und zu regieren. Diese beiden Handhaben sind: Strafen und Wohltaten. Fragt man, was unter Strafen und Wohltaten zu verstehen sei, so lautet die Antwort: Hinrichtungen nennt man Strafen, Belohnungen nennt man Wohltaten. Die Beamten fürchten sich vor Strafen und halten Belohnungen für Vorteil. Wenn daher ein Fürst von Strafen und Belohnungen Gebrauch macht, werden die Beamten seine Autorität fürchten und sich ihrem Vorteil zuwenden. Nun sind aber die

treulosen Beamten unserer Zeit nicht also: wenn sie jemand hassen, so wissen sie den Fürsten dahin zu bringen, dafs er ihn strafe, und wenn sie jemand begünstigen, so wissen sie den Fürsten dahin zu bringen, dafs er ihn belohne. Wenn aber ein Fürst nicht zu bewirken weifs, dafs Strenge und Vorteil in Gestalt von Strafen und Belohnungen von ihm ausgehen, sondern bei Ausübung derselben auf die Eingebungen seiner Beamten hört, so wird das ganze Volk im Reiche die Beamten fürchten und den Fürsten gering achten, sich den Beamten zuwenden und den Fürsten im Stiche lassen. Darin liegt der Übelstand, wenn der Fürst die Strafen und Belohnungen aufser acht läfst. Das, wodurch der Tiger im stande ist, den Hund zu überwältigen, sind seine Krallen und Zähne. Man braucht ihm seine Krallen und Zähne nur zu entfernen, um zu bewirken, dafs umgekehrt der Tiger dem Hunde unterliege. Strafen und Wohltaten sind es, wodurch ein Fürst seine Beamten regiert. Wenn nun der Fürst seine Strafen und Wohltaten preisgibt und ihre Anwendung seinen Beamten überläfst, so wird im Gegenteil er es sein, der von seinen Beamten regiert wird.«

Auf einer vollends abschüssigen Bahn bewegt sich Liu Ngan, ein Philosoph, der im 2. Jahrhundert v. Chr. lebte und bei den Taoisten in hohem Ansehen steht. Liu Ngan war König des kleinen Staates Hoai-nan und ist daher besser unter dem Namen Hoai-nan-tszĕ, »der Philosoph von Hoai-nan«, bekannt. Nachdem der Han-Kaiser Wu-ti (140—87 v. Chr.) seinen ältesten Sohn durch den Tod verloren hatte, setzte er seinen jüngsten, erst siebenjährigen Sohn zum Thronerben ein. Diese Mafsregel stiefs jedoch auf Widerspruch von seiten der Grofsen im Reiche. Liu Ngan, obwohl seinen Neigungen nach mehr Philosoph und Alchimist als Politiker, beteiligte sich an der allgemeinen Bewegung, indem er als Enkel des Kaisers Kao-ti, des Gründers der Han-Dynastie, seine Rechte auf den Thron geltend zu machen suchte. Das Unternehmen schlug jedoch fehl und endete damit, dafs Liu Ngan im Jahre 122 v. Chr. seinem Leben ein Ende machte. Die Schriften des Hoai-nan-tszĕ bieten zwar für die Kenntnis des Volksglaubens und der abergläubischen Anschauungen seiner Zeit ein unschätzbares Quellenmaterial, doch tritt in ihnen schon gleichzeitig jenes üppige Überwuchern einer schrankenlosen Phantasie zu Tage, das fortan

mit der taoistischen Spekulation unzertrennlich verbunden bleibt. Man vergleiche nur den wüsten Gallimathias über die weltbildende Kraft und Tätigkeit des Tao mit der vorhin erwähnten gedankentiefen kosmogonischen Theorie des Lieh-tszĕ. So hebt, um nur ein Beispiel zu geben, der Abschnitt über das »ursprüngliche Tao« mit folgenden Worten an: »Das Tao überwölbt den Himmel und umfaſst die Erde. Es umspannt die vier Himmelsgegenden und berührt die acht Kardinalpunkte[1]). Seine Höhe ist unermeſslich, seine Tiefe unergründlich. Es umfaſst Himmel und Erde und bringt das Formlose hervor. An seinem Ursprunge ergieſst sich der Quell ins Leere und füllt es allmählich; trübe und unrein, wird er allmählich klar. Aufgerichtet füllt das Tao den Raum zwischen Himmel und Erde, querüber erstreckt es sich bis an die vier Meere. Von unendlicher Ausdehnung, kennt es weder Morgen noch Abend. Aufgerollt, überdeckt es die sechs äuſsersten Punkte[2]), während es zusammengeschrumpft nicht eine Handvoll ausmacht. Zusammengezogen, vermag es sich zu entfalten; dunkel, vermag es zu leuchten; schwach, vermag es stark zu werden; weich, vermag es sich zu erhärten. Es umspannt die vier Weltgegenden und schlieſst das Yin und Yang in sich. Es umspannt das Universum wie mit einem Netze und läſst die drei Himmelslichter[3]) leuchten; es ist sehr flüssig und safthaltig, dabei äuſserst fein und zart. Es ist das Tao, wodurch die Berge ihre Höhe, die Abgründe ihre Tiefe, die Vierfüſsler ihr Gehvermögen, die Vögel ihre Flugkraft, Sonne und Mond ihr Licht erhalten, wodurch die Gestirne ihre Bahn beschreiben, das K'ilin einherwandelt und der Phönix[4]) dahinschwebt.«

Es folgt nun eine Schilderung der paradiesischen Zeit des Urzustandes, der Zeit des Nichttuns und Nichtredens, da alle Dinge spontan gediehen und alle Wesen ohne jegliche Beeinträchtigung von auſsen her den normalen Lauf ihres Daseins vollendeten. Dann fährt Hoai-nan-tszĕ fort: »Vor alters fuhren

---

[1]) Nämlich die vier Himmelsgegenden samt den dazwischenliegenden Punkten: NW, NO, SW und SO.

[2]) Nord, Süd, Ost, West, Zenith und Nadir.

[3]) Sonne, Mond und Sterne.

[4]) Das K'ilin ist eine Art Einhorn. Das Auftreten dieser beiden Fabeltiere galt als ein Zeichen von günstiger Vorbedeutung.

Feng-i und T'ai-ping[1]) auf ihrem Wolkengefährt über den Regenbogen und durch den feinen Nebel dahin. Dahingetragen, durchmafsen sie unsichtbar die Weiten und drangen bis zu den höchsten Höhen vor: Reif und Schnee überschreitend, hinterliefsen sie keine Spuren; vom Glanz der Sonne beschienen, warfen sie keinen Schatten. Vom Sturme bewegt und vom Wirbelwinde emporgehoben, schwangen sie sich über Berge und Ströme hinweg zum Kunlun-Gebirge hinan und drangen, das Eingangstor sprengend, zur Himmelspforte ein. Wagenlenker sondergleichen, selbst wenn sie die leichtesten Gefährte, die besten Rosse, die stärksten Peitschen und die spitzesten Sporen hätten, vermöchten nicht mit ihnen zu wetteifern. Daher sind die grofsen Männer still und ohne Gedanken, zufrieden und ohne Sorgen; mit dem Himmel als Baldachin und der Erde als Wagen, mit den vier Jahreszeiten als Rossen und Yin und Yang als Wagenlenkern steigen sie auf den Wolken zum Firmamente empor, allwo sie sich mit der schaffenden Kraft vereinen. Nach Wunsch und Belieben fahren sie durch den Himmelsraum dahin, bald im Schritt, bald mit Windeseile. Sie heifsen den Regengott die Wege sprengen und den Windgott den Staub kehren; den Blitz haben sie als Peitsche und den Donner als Wagenräder. Droben lustwandeln sie in den Gefilden des Äthers, dort schreiten sie durch das Tor der Unendlichkeit. Sich umblickend, nehmen sie alles in sich auf, und heimkehrend bewahren sie ihre Ganzheit. Nachdem sie die vier Weltgegenden durchmessen, kehren sie zu ihrem Ursprunge zurück.«

Interessant sind diese Phantasmagorien durch die Verquickung einer philosophisch sein sollenden Spekulation mit mythologischen Gebilden, die dem herrschenden Volksglauben entlehnt sind. Freilich ist es schwer zu entscheiden, ob nicht die Götter des Regens, des Windes und der himmlischen Gestirne als blofse poetische Allegorien aufzufassen sind. Immerhin bleibt es charakteristisch, dafs Hoai-nan-tszĕ dergleichen Zutaten nicht verschmäht. Ungleich nüchterner und verständiger ist wiederum die Schilderung, wie durch die Berührung mit der Aufsenwelt die in der menschlichen Natur schlummernden Triebe geweckt werden:

---

[1]) Feng-i ist der Geist des Windes, während T'ai-ping mit T'ai-poh, dem Geiste des Planeten Venus, identifiziert wird.

»Die Ruhe bei des Menschen Geburt ist seine himmlische Natur. Sobald er durch äufsere Reize bewegt wird, nimmt seine Natur Schaden. Die Gegenwirkung des Geistes auf die Berührung mit den Aufsendingen ist der Beginn der Erkenntnis. Sobald die Erkenntnis mit den Aufsendingen in Berührung kommt, entstehen Liebe und Hafs. Sobald Liebe und Hafs Gestalt gewonnen haben, wird die Erkenntnis von den Aufsendingen angezogen, so dafs sie nicht mehr zu sich selbst zurückkehren kann, und die himmlische Vernunftordnung geht zu Grunde. Daher wird, wer in das Tao eingedrungen ist, den Himmel nicht für den Menschen dahingeben. Obwohl er sich nach aufsen hin den Dingen akkommodiert, gibt er doch seine innere Natur nicht preis.« Wenn auch die Aufsendinge an ihn herandringen, wird er sich doch durch sie nicht verwirren lassen, sondern sein eigenes Mafs zu behalten wissen. »Nimmt er die höchste Stelle ein, so wird das Volk es nicht schwer empfinden; steht er an der Spitze, so wird die Menge dadurch nicht geschädigt. Das Reich wird sich ihm zuwenden, und die Missetäter und Bösewichte werden ihn fürchten. Weil er keinen Streit mit der Welt hat, wird auch niemand mit ihm zu streiten wagen.«

Der philosophische Taoismus hat seinen Stifter nur um wenige Jahrhunderte überlebt. Die ganze Weltanschauung des Lao-tszĕ mit ihrem abstrakten Mystizismus war viel zu sehr dem praktischen Leben und seinen Bedürfnissen abgewandt, mit einem Worte viel zu unchinesisch, um im Volke Wurzel fassen und sich ausbreiten zu können. Es konnte daher dem Confucianismus nicht schwer fallen, dieser weltfremden, nur einer Minderzahl auserwählter Geister zugänglichen Lehre gegenüber das Feld zu behaupten. Wollte der Taoismus, wenigstens dem Namen nach, seine Existenz sichern, so konnte er nicht umhin, dem Empfinden und Denken der grofsen Menge gewisse Zugeständnisse zu machen. Er tat das, indem er in seiner weiteren Entwicklung zwei neue Richtungen einschlug, die sich, je länger je mehr, von der ursprünglich philosophisch-spekulativen Tendenz entfernten: eine vorwiegend alchimistische und eine vorwiegend religiöse Richtung, die sich wohl auch als esoterischer und exoterischer oder Vulgärtaoismus unterscheiden lassen. Man kann sagen, dafs Hoai-nan-tszĕ an der Wegscheide steht, von der aus diese neue Entwicklungsphase ihren Anfang nimmt.

Das Ziel des esetorischen oder alchimistischen Taoismus läſst sich kurz als ein doppeltes bezeichnen: erstens Verlängerung der Lebensdauer und zweitens Herstellung von Gold auf künstlichem Wege.

Schon im 4. Jahrhundert v. Chr. beginnt sich die Kunde von fabelhaften Inseln zu verbreiten, die sich irgendwo im Meere P'o-hai, das dem Golfe von Peh-chih-li entspricht, befinden und von unsterblichen Genien bewohnt sein sollten. In den historischen Denkwürdigkeiten des Szĕ-ma Ts'ien finden wir bereits folgende Beschreibung jener Inseln: »Obwohl sie nicht weit von den Menschen entfernt sind, werden die Schiffe leider, sobald sie in ihre Nähe gelangen, von widrigen Winden fortgetrieben; doch sind in früheren Zeiten Menschen dorthin gelangt. Es gibt dort Unsterbliche sowie auch ein Heilmittel, das den Tod verhindert. Alle lebenden Wesen, Vögel sowohl wie Vierfüſsler, die auf jenen Inseln leben, sind weiſs; die Paläste und Tore sind eitel Gold und Silber. Wenn man, sich ihnen nähernd, sie aus der Ferne erblickt, gleichen sie Wolken, aber sobald das Schiff sie erreicht, versinken sie ins Wasser. Kommt man in ihre Nähe, so wird das Schiff von Winden wieder fortgetrieben, so daſs niemand sie erreichen kann.« Unter jenem Heilmittel, das den Tod verhindert, ist offenbar das ling-chi-ts'ao gemeint, eine Pilzart, durch deren Genuſs die Unsterblichkeit erlangt wird. Der Glaube an die Existenz und Wunderkraft dieses Gewächses ist noch heute in China sehr verbreitet. Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. sind zu wiederholten Malen Versuche gemacht worden, jene Inseln der Glückseligen aufzusuchen und das auf ihnen wachsende Wunderkraut zu finden. Einen besonders hohen Grad erreichte aber dieser Aberglaube in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts v. Chr. Gerade der Kaiser Shi-hoang-ti, jener Realpolitiker gröſsten Stiles, zeichnete sich durch einen wahrhaft kindischen Wunderglauben aus, und es ist ein merkwürdiger Anblick, wie dieser Mann, der mit den realen Mächten so wohl zu rechnen verstand, dem Banne jener Mächte der Einbildungskraft völlig wehrlos zum Opfer fiel. Mit jedem Jahre geriet er mehr unter den Einfluſs der sogenannten Fang-shi — ein Wort, das sich am besten durch »Zauberer« oder »Magier« übersetzen läſst —, bis er schlieſslich eine Expedition ausrüstete, die, aus einer Schar von Knaben und

Mädchen bestehend, unter der Leitung eines Magiers die fabelhaften Inseln aufsuchen sollte. Die Ausgesandten kehrten nach einiger Zeit unverrichteter Dinge heim und gaben vor, die Inseln zwar aus der Ferne gesehen zu haben, doch sei das Schiff, als es sich ihnen zu nähern versuchte, von einem heftigen Gegenwinde wieder fortgetrieben worden.

Der Stein der Weisen, der den doppelten Vorzug besitzt, sowohl in Gold umgewandelt werden als auch Unsterblichkeit verleihen zu können, wird zuerst unter dem Kaiser Wu-ti (140—87 v. Chr.) erwähnt, unter dessen Regierung der alchimistische Taoismus seine üppigsten Blüten trieb. Ein Magier namens Li Shao-kiün gab ihm den Rat, dem alchimistischen Herde ein Opfer darzubringen, wodurch es ihm gelingen werde, übernatürliche Wesen herbeizurufen und Zinnober in Gold umzuwandeln. Wenn er dann aus dem so gewonnenen Golde Efs- und Trinkgeschirr anfertige, könne er dadurch seine Lebensdauer verlängern und die unsterblichen Genien auf der Insel P'eng-lai von Angesicht sehen. Hier finden wir zum ersten Male das Zinnober erwähnt, das seitdem bis auf den heutigen Tag in der taoistischen Alchimie eine sehr wichtige Rolle spielt. Es wird daraus sowohl eine lebenverlängernde Pille, Kin-tan, d. h. »Goldzinnober«, genannt, als auch ein Elixier der Unsterblichkeit bereitet. Der Kaiser Hüan-tsung der T'ang-Dynastie (713—754) genofs jenes Elixier in solchem Übermafse, dafs er an den Folgen desselben das Zeitliche segnete, — eine Ironie des Schicksals, durch die indessen der felsenfeste Glaube an die Wunderkraft nur vorübergehend erschüttert werden konnte. Die Zubereitung jener wunderwirkenden Droge war natürlich nur wenigen Auserwählten bekannt und überdies mit grofsen Schwierigkeiten verbunden, da sie eine Zeit von neun Monaten erforderte, während deren neun Umwandlungen stattfanden, — ein Prozefs, der offenbar in einem mystischen Analogiezusammenhange mit der Entwicklung des Fötus im Mutterleibe stand. Ich bin auf den ganzen Hokuspokus dieser okkulten Wissenschaft nur aus dem Grunde des näheren eingegangen, weil er einerseits die Tendenzen des späteren Taoismus veranschaulicht, anderseits aber eine auffallende Ähnlichkeit mit unserer mittelalterlichen Alchimie erkennen läfst.

Meist sind es Einsiedler, die sich in strenger Weltabgeschieden-

heit der »schwarzen Kunst« widmen, und diejenigen unter ihnen, denen es gelang, das Zaubermittel herzustellen und dadurch die Unsterblichkeit zu erlangen, werden als Sien oder Genien bezeichnet. Das Schriftzeichen, das diesen Begriff ausdrückt, besteht aus einer Kombination der Zeichen für »Mensch« und »Berg« und bedeutet somit seiner Zusammensetzung nach einen Menschen, der in der Bergeinsamkeit lebt, einen Einsiedler. Den Sien wird die Fähigkeit zugeschrieben, ihre Seele vom Körper loszutrennen, von der körperlichen Hülle befreit gen Himmel zu steigen und jederzeit wieder körperliche Gestalt anzunehmen, — eine Vorstellung, die durchaus an die bekannten Materialisationen unseres modernen Spiritismus erinnert. Die Litteratur, die sich mit dem weitverzweigten Gebiete des taoistischen Okkultismus befafst, füllt zahllose Bände, kann jedoch füglich mit Stillschweigen übergangen werden.

So sind denn die beiden Ziele, auf die das Streben des esoterischen Taoismus gerichtet ist, Verlängerung der Lebensdauer und Herstellung von Gold, zwei sehr materielle Güter, während doch Lao-tszĕ die Güter und Schätze dieser Welt gering geachtet und im Gegensatz zu ihnen die Erlangung des Tao, das Aufgehen im ewigen Tao als einziges erstrebenswertes Ziel hingestellt hatte. Ein schrofferer Gegensatz, sollte man meinen, als zwischen diesen beiden Richtungen liefse sich kaum denken. Und dennoch verehren die Vertreter der Alchimie und Magie in Lao-tszĕ den Stifter und Schutzpatron ihrer Lehre. In der Tat läfst sich auch das Bindeglied zwischen den beiden entgegengesetzten Polen unschwer aufdecken. Wie wir gesehen haben, ist das Tao nach Lao-tszĕ der Urquell und Endzweck alles Seins: Alles, was ist, ist aus dem Schofse des Tao hervorgegangen, um schliesslich wieder dorthin zurückzukehren; das Tao ist ewig, es ist das einzige Bleibende in der Erscheinungen Flucht. Wenn es nun das Ziel des heiligen Menschen ist, das Tao in sich zu verkörpern, so lag der Schlufs nahe, dafs alsdann auch ihm selbst ewige Dauer zu teil werden müsse. So mag die Idee von der Erlangbarkeit der Unsterblichkeit entstanden sein. Das Tao ist die schöpferische und erhaltende Kraft: es bedurfte nur eines Schrittes, um von der Idee der Erlangung des Tao im metaphysischen Sinne zur Idee seiner Dienstbarmachung zu gelangen. Ist dieser Schritt aber getan, so hat sich das Tao aus der

unsichtbar wirkenden Kraft des Kosmos, als welche es ursprünglich gedacht war, in eine geheimnisvolle Wunderkraft verwandelt, deren sich der Mensch, sobald er sie erlangt hat, zur Erreichung seiner Zwecke bedienen kann. Aus dem metaphysischen Prinzip ist ein Zaubermittel geworden.

Der Vulgärtaoismus scheint sich, soweit sein religiöser Glaubensgehalt in Betracht kommt, im wesentlichen darauf beschränkt zu haben, die *disjecta membra* der alten Volksreligion in sich aufzunehmen, die bis dahin neben dem öffentlichen Kultus der Staatsreligion ein nahezu verborgenes Dasein geführt hatte. Das spezifisch taoistische Element tritt im Exorzismus hervor, der die eigentliche Wirkungssphäre des religiösen Taoismus ausmacht.

So sehen wir, wie die tiefsinnige Lehre des Lao-tszĕ im Laufe weniger Jahrhunderte in einen abstrusen Okkultismus ausartet, während die von Confucius ausgehende Richtung allmählich zu einem verknöcherten Dogmatismus erstarrt. Auf der einen Seite ein wüster Aberglaube, der in der unumschränkten Herrschaft einer geist- und sinnlosen geomantischen Doktrin, dem sogenannten Feng-shui, den Unsinn zum System erhoben hat, auf der anderen Seite ein leblos-starrer Ritualismus, — das sind die beiden Kernübel, welche seither die von Haus aus fruchtbaren Kulturkeime in ihrem Wachstum gehemmt und nahezu erstickt haben. Nie wieder hat das Geistesleben Chinas eine so grofse Regsamkeit und produktive Kraft an den Tag gelegt wie während der letzten fünf Jahrhunderte, die dem Beginn unserer Zeitrechnung vorangingen.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Wiederbelebung der Dichtkunst: K'iüh Yüan und die Elegien von Ch'u.

Dem 7. Jahrhundert v. Chr. gehören die jüngsten Lieder des Shi-king an. Sei es, dafs vor dem Schwertgeklirr der unaufhörlichen Kämpfe die Klänge der Leier verstummen mufsten, sei es, dafs brennende Tagesfragen und intellektuelle Interessen die Gemüter derart erfüllten, dafs es an Zeit und Stimmung fehlte, um dichterischem Schaffen Beachtung zu schenken, — genug, vier Jahrhunderte lang scheint des Sängers Mund zu schweigen, und wir erfahren schlechterdings nichts, was während jener langen Zeit auf das Vorhandensein einer nationalen Dichtung schliefsen liefse. Erst um den Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. tritt die Poesie wieder in ihre Rechte, und es ist dabei bezeichnend, dafs es wiederum die politischen Zeitläufte mit ihren beklagenswerten Begleiterscheinungen sind, die, wie auf das Denken, so auch nicht minder auf das Dichten befruchtend wirken. Als Staatsmann und als Dichter gleich hoch gefeiert, lebt K'iüh Yüan durch die tiefe Tragik seines Schicksals noch heute als nationaler Heros im dankbaren Gedächtnisse seines Volkes. Er ist es, dem die so lange vernachlässigte Dichtkunst ihre Wiederbelebung, die Kunstdichtung ihr Dasein verdankt.

K'iüh Yüan, geboren im Jahre 332 v. Chr., war ein Verwandter des regierenden Hauses von Ch'u[1]) und Ratgeber des

---

[1]) Der Teilstaat Ch'u erstreckte sich über die heutige Provinz Hu-kuang und einen Teil der Provinzen Ho-nan und Ngan-hoei.

Königs Hoai-wang (328—299). Er war kenntnisreich und willensstark, er verstand sich auf die Kunst des Regierens in guten und bösen Zeiten und war zugleich ein Meister des Wortes. Durch die Gunst und das Vertrauen des Königs ausgezeichnet, erregte er jedoch durch die Macht seines Einflusses den Neid und die Eifersucht der übrigen Grofsen. Einst, da ihn der König mit der Ausarbeitung eines Dekretes beauftragt hatte, versuchten die Grofswürdenträger, ihm die Arbeit zu entreifsen, bevor er sie vollendet hatte, und als K'iüh Yüan sich gegen den Eingriff wehrte, beschuldigten sie ihn beim Könige, dafs er, so oft er von diesem einen Auftrag erhielte, sich damit brüstete, dafs es aufser ihm niemand gebe, der Ähnliches leisten könnte. Der König schenkte den böswilligen Einflüsterungen Gehör und entfernte den K'iüh Yüan. Dieser aber gab seinem Kummer in der berühmten Elegie Li-sao, d. h. »dem Ungemach verfallen«, ergreifenden Ausdruck.

Kaum aber war K'iüh Yüan in Ungnade gefallen, als es zu Feindseligkeiten zwischen den Staaten Ts'i und Ts'in kam. Die Könige von Ts'i und Ch'u standen damals gerade im Begriffe, das Bündnis zwischen ihren Staaten durch Verschwägerung ihrer Häuser zu kräftigen. Da sandte der König von Ts'in seinen in allen Künsten der Intrige wohlerfahrenen Minister Chang I zum Könige von Ch'u, um ihn unter Zusicherung der sechshundert Li umfassenden Gebiete von Shang und Yü zum Verzichte auf das geplante Ehebündnis zu bewegen. Hoai-wang war, ungeachtet der Warnungen eines seiner Ratgeber, unvorsichtig genug, in die Falle zu gehen; als er sich aber anschickte, die versprochenen Gebiete in Besitz zu nehmen, gab Chang I mit der gröfsten Unverfrorenheit vor, ihm nicht sechshundert, sondern nur sechs Li in Aussicht gestellt zu haben. Wütend über den frechen Betrug, dem er zum Opfer gefallen war, zog Hoai-wang nun mit seiner ganzen Heeresmacht gegen Ts'in zu Felde, wurde jedoch aufs Haupt geschlagen und büfste bei dieser Gelegenheit einen grofsen Teil seines Landes ein. Gleichzeitig wurde Ch'u von Wei angegriffen, während der Staat Ts'i, gekränkt durch die Wortbrüchigkeit seines ehemaligen Bundesgenossen, sich gänzlich passiv verhielt. Von allen Seiten bedrängt, erbot Hoai-wang sich schliefslich, die Provinz Han-chung abtreten zu wollen, falls ihm dafür Chang I aus-

geliefert würde. Dieser erklärte sich verdächtigerweise sofort bereit, seine Person zum Opfer zu bringen, und erschien auch tatsächlich in Ch'u. Hier gelang es ihm mit Leichtigkeit, einerseits den ersten Minister zu bestechen, anderseits die Geliebte des Königs für sich zu gewinnen und dann durch deren Fürsprache bei dem charakterlosen Fürsten Begnadigung und freie Rückkehr in die Heimat für sich zu erwirken. Um diese Zeit kehrte K'iüh Yüan, der keine amtliche Stellung mehr bekleidete, aus Ts'i, wohin er geschickt worden war, zurück und machte dem Könige Vorwürfe, daſs er den Chang I nicht hatte töten lassen. Da bereute der König die begangene Torheit und lieſs den Chang I verfolgen, doch gelang es nicht mehr, seiner habhaft zu werden.

Das war im Jahre 311. Die Feindseligkeiten wurden aufs neue aufgenommen und dauerten mit kurzen Unterbrechungen fort, bis endlich im Jahre 299 der König Chao-wang von Ts'in die Absicht kundgab, sich durch ein Ehebündnis mit dem regierenden Hause von Ch'u zu verschwägern und dem Könige zu diesem Zwecke eine Zusammenkunft in Ts'in vorschlug. K'iüh Yüan beschwor den König, nicht abermals in die Falle zu gehen; »Ts'in«, sagte er, »ist ein Land von Tigern und Wölfen, dem nicht zu trauen ist; lieber solltest du nicht hingehen.« [1]) Hoai-wang aber lieſs die Warnung seines treuen Ratgebers unbeachtet und nahm auf Zureden seines jüngeren Sohnes Tszĕ-nan die Einladung an. Die Folge solchen Leichtsinnes war, daſs er unterwegs in einen Hinterhalt gelockt und überfallen wurde. Sein ganzes Gefolge wurde niedergemacht, er allein entkam mit knapper Not und suchte Zuflucht beim Könige von Chao. Dieser aber lieferte ihn an Ts'in aus, wo er bald darauf starb. K'iüh Yüan suchte nun im Interesse des Landes auf den neuen König K'ing-siang-wang einen heilsamen Einfluſs auszuüben, allein, seine Bemühungen blieben erfolglos. Der jüngere Bruder des Königs — derselbe, auf dessen Zureden Hoai-wang jene verhängnisvolle Einladung des Königs von Ts'in

---

[1]) So in der Lebensbeschreibung K'iüh Yüans in Szĕ-ma Ts'iens Geschichtlichen Denkwürdigkeiten, Kap. 84. Im 40. Kap. desselben Werkes werden hingegen diese Worte dem Chao Ts'iü, einem anderen Groſswürdenträger von Ch'u, in den Mund gelegt.

angenommen hatte — wälzte nun die Schuld an dem ganzen Unglück auf K'iüh Yüan, suchte ihn überhaupt auf jegliche Weise zu verleumden und setzte es schliefslich durch, dafs er in die Verbannung geschickt wurde.

Auf seiner Wanderung gelangte K'iüh Yüan an den Flufs[1]). »Mit aufgelöstem Haar,« so lesen wir in Szĕ-ma Ts'iens Geschichtlichen Denkwürdigkeiten, »irrte er am morastigen Ufer umher. Sein Aussehen war vergrämt, sein Leib abgehärmt. So erblickte ihn ein Fischer und fragte ihn: ‚Herr, bist du nicht ein Grofswürdenträger, der einem der drei königlichen Geschlechter angehört? Wie kommst du hierher?' — K'iüh Yüan sprach: ‚Die Welt ist in Schmutz versunken, und ich allein bin rein; die Menschen sind alle trunken, und ich allein bin nüchternen Sinnes. Daher sehe ich mich verbannt.' Da sagte der Fischer: ‚Der Weise läfst sich nicht von den Aufsendingen den Weg versperren, sondern weifs sich der Welt anzupassen. Ist die ganze Welt in Schmutz versunken, — warum folgst du nicht ihrem Laufe, statt gegen den Strom zu schwimmen? Wenn alle trunken sind, — warum begehrst du leichteren Wein, statt dich mit ihnen von der Hefe zu nähren? Warum hast du deinen Sinn auf kostbare Kleinodien[2]) gerichtet und dir dadurch die Verbannung zugezogen?' — K'iüh Yüan erwiderte: ‚Ich habe gehört: wer sich eben gereinigt, wird sicherlich auch seine Mütze abstäuben, und wer eben ein Bad genommen, wird sicherlich auch seine Gewänder putzen. Wer wäre zudem im stande, sich seine innere Lauterkeit durch den Unrat der Aufsenwelt besudeln zu lassen? Lieber will ich mich in die ewigen Fluten stürzen, um in dem Bauche eines Fisches mein Grab zu finden. Wie könnte ich das blendende Weifs (meiner Gesinnung) den Wirrnissen der Welt aussetzen?' Darauf verfafste er ein Gedicht, in dem er seiner Liebe zur Heimat Ausdruck gab, nahm einen Stein in die Arme und stürzte sich in die Fluten des Mih-lo, in denen er seinen Tod fand.«

Zum Andenken an seinen Tod wird alljährlich am fünften Tage des fünften Monats das sogenannte Drachenbootfest gefeiert.

---

[1]) Gemeint ist der Siang-Flufs in der heutigen Prov. Hu-kuang.

[2]) Unter den kostbaren Kleinodien ist die innere Lauterkeit und unbestechliche Gesinnung gemeint.

Auf festlich geschmückten und phantastisch aufgeputzten Booten findet ein Wettrudern statt, wobei kleine, konisch geformte Reiskuchen in die Fluten geworfen werden. Sie gelten als ein Opfer, das den Manen des K'iüh Yüan dargebracht wird.

Die Dichtung nun, durch welche K'iüh Yüan eine neue Gattung geschaffen und seinen Dichterruhm begründet hat, ist das Li-sao[1]), »dem Ungemach verfallen«, jene Elegie, in der er, vom Könige verstofsen, dem Kummer und Groll, der sein Herz erfüllte, Luft gemacht hat. Zunächst ein Wort über die äufsere Form des Gedichtes, da diese für die ganze Gattung, der es zum Vorbilde gedient hat, typisch geworden ist. Es besteht aus vierzeiligen Strophen, deren das Li-sao die stattliche Zahl von vierundneunzig aufweist. Die Verse sind von unregelmäfsiger Silbenzahl und mit alternierenden Reimen versehen. Die Eigentümlichkeit, dafs der erste und dritte Vers jeder Strophe mit der Interjektion *hi* schliefst, die etwa unserem »ach« oder »o« entspricht, hat für unser Empfinden eine gewisse Monotonie zur Folge, die indessen einigermafsen durch den Umstand gemildert wird, dafs das Gedicht zunächst für den Gesang bestimmt ist, wie denn ja der Chinese überhaupt, wenn er ein Gedicht rezitiert, es nicht nach unserer Weise zu deklamieren, sondern halb singend, in einer Art von Rezitativ vorzutragen pflegt.

Was nun den Inhalt und Gedankengang des Gedichtes anlangt, so hebt es damit an, dafs sich der Verfasser durch Nennung von Herkunft und Namen einführt. Schon die ihm vom Vater verliehenen Namen lassen die Vorzüge seines Charakters erkennen, die er denn auch gebührend hervorhebt:

Obwohl so reich an edler Eigenschaften Zier,
Vermehrt' ich sie durch meines Könnens stete Pflege.
Die Blüten der Angelica, an Ufern und im Talgrund,
Las ich und wob aus Herbstes Orchideen mir den Gürtel.

Rastlos, dem Strome gleich, als könnt' das Ziel ich nicht erreichen,
Aus Furcht, dafs meiner Jahre Zahl zu knapp bemessen,
Pflückt' ich Magnolien am Berge Pih des Morgens
Und Abends spät der Inseln immergrünes Kraut.

---

[1]) Le Li-sao, Poème du III[e] siècle avant notre ère, traduit du chinois, accompagné d'un commentaire perpétuel et publié avec le texte chinois par le Marquis d'Hervey de Saint-Denys. Paris 1870.



Die Tage und die Monde, sie vergehn in kurzer Dauer,
Und in beständ'gem Wechsel folgt dem Lenz der Herbst.
Das Gras verdorrt, der Bäume Blätter fallen, —
Ach, es wird Abend schier, eh' die Geliebte kommt!

Warum, solang noch Zeit, entsagst du nicht dem Bösen?
O liefsest du doch ab von der gewohnten Regel!
O eiltest du zu mir auf feurig flinkem Rosse,
Dafs auf der Alten Pfad ich wieder dich geleite!

Ich habe mich bei der Übersetzung der Strophen, deren formelle Mängel ich mit Nachsicht zu beurteilen bitte, möglichst treu an den Wortlaut des Originals gehalten, um dem Leser ein annähernd deutliches Bild von der Diktion des Dichters zu geben. Was hier zuerst in die Augen springt, ist das Streben nach einem eigentümlich gekünstelten Schmuck der Rede, verbunden mit einem gewissen Mangel an plastischer Gestaltungskraft. Statt der unmittelbaren Anschaulichkeit poetischer Bilder verwendet der Dichter mit Vorliebe symbolische Formen, unter deren fremdartiger Hülle er seine Gedanken verbirgt. Im Gegensatze zu der natürlichen, ungesuchten Einfachheit der Lieder des Shi-king bedarf daher hier fast jede Strophe eines erläuternden Kommentares. Mit den Blumen z. B., von denen in den obigen Versen die Rede ist, und die im Gedichte beständig wiederkehren, symbolisiert der Dichter die Lauterkeit seines Charakters und Strebens. Er schmückt mit ihnen seinen Gürtel, d. h. er widmet sich der Pflege seiner trefflichen Eigenschaften; er pflückt sie morgens früh und abends spät: damit will er sagen, dafs er ohne Unterlafs beflissen ist, sein ganzes Wollen und Können in den Dienst seines Fürsten zu stellen. Das Immergrün der Inselkräuter symbolisiert die Beständigkeit seiner Gesinnung, die der Zeiten Wechsel nicht unterworfen ist, wie ja auch die immergrüne Fichte in der chinesischen Kunst und Kunstindustrie als beliebtes Symbol eines langen und glücklichen Lebens häufige Verwendung findet. Unter der Geliebten endlich, auf die der Dichter vergeblich wartet, ist der König gemeint, der seinen wohlgemeinten Ratschlägen gegenüber eine ablehnende Haltung bewahrt. Charakteristisch ist jedoch die Naivität des Dichters, die den König bald als solchen, bald als die von ihm umworbene Geliebte erscheinen läfst. Während aber eine solche Willkür unser Formgefühl verletzt, scheint der Chinese gegen poetische Freiheiten dieser Art völlig unempfindlich zu sein.

Um nun nach dieser Abschweifung wieder auf den Inhalt des Gedichtes zurückzukommen, so klagt K'iüh Yüan im Anschlufs an die oben mitgeteilten Strophen, dafs er, obwohl allezeit dem Könige zur Seite und bestrebt, ihn durch guten Rat auf den rechten Weg zu leiten, unbeachtet bleibe, während die Verleumdungen der Günstlinge und Hofschranzen stets ein geneigtes Ohr fänden. Unterdessen naht das Alter, und mit ihm schleicht sich die Befürchtung in sein Herz, dafs sein guter Name bei der Nachwelt in Vergessenheit geraten möchte. Das Bewufstsein, seiner Pflicht genügt zu haben, ist sein einziger Trost:

Am Morgen trink' den Tau ich, der an Orchideen perlt,
Nähr' mich am Abend von der Chrysanthemen Blättern:
Dem Edlen trauend und bedacht auf das, was nottut, —
Was kümmert mich mein abgehärmtes Antlitz?

Bald aber verfällt er aufs neue in die alten Klagen und spricht nun den schon vorher einmal flüchtig angedeuteten Entschlufs aus, seinem Leben lieber ein Ende zu machen:

Von Kummer und von Gram verzehrt, bin ich entmutigt,
Steh' einsam da, erschöpft von dieser Zeit Bedrängnis.
Will lieber eines schnellen Tods in der Verbannung sterben,
Denn nicht vermag ich, solchem Wandel mich zu fügen.

Noch einmal geht er mit sich zu Rate, noch einmal läfst er sein ganzes Leben an sich vorüberziehen und legt sich die Frage vor, ob er nicht sein Heil im Dienste eines anderen Fürsten versuchen soll. Da kommen ihm die Worte seiner Schwester Niüsiü in den Sinn, wie sie ihn durch sanftes Zureden ermahnte, doch von seinen stolzen Plänen abzulassen und nicht durch übergrofse Offenheit hervorzutreten, da doch seine Feinde wie Unkraut den Hof füllten. Nun begibt sich der Dichter zum Grabe Shuns, in der Hoffnung, hier Erleuchtung zu finden. Den Manen dieses grofsen Kaisers trägt er seine Klagen vor und beruft sich dabei auf Beispiele aus der Geschichte, die den Beweis liefern, dafs tyrannische und pflichtvergessene Fürsten nie der wohlverdienten Strafe entgingen, denn »der erhabene Himmel kennt keine Parteilichkeit: je nach der Menschen Tugend gewährt oder versagt er seine Hilfe«. Während er so, in Gedanken versunken, am Grabe kniet und Tränen den Busen seines Gewandes netzen, wird ihm klar, dafs er recht gehandelt hat, und

in einer Art Ekstase sieht er sich plötzlich von einem Drachengespann in die Lüfte emporgehoben. An den Wohnungen der Unsterblichen vorbei geht die Fahrt, unaufhaltsam, durch ungemessene Weiten. Wang-shu, der Wagenlenker des Mondes, ist sein Vorreiter, und Fei-lien, der Gott der Winde, folgt ihm als Trabant. So gelangt er ans Himmelstor, aber der Pförtner verwehrt ihm den Einlaſs. Es beginnt zu dunkeln, und er muſs die Nacht drauſsen verbringen, denn selbst im Himmelspalaste tragen Neid und Miſsgunst den Sieg über das Gute davon. Am nächsten Morgen erklimmt er den Lang-feng, einen Gipfel des Kunlun-Gebirges, auf dem sich die Wohnungen der Unsterblichen befinden, aber auch hier findet er die Jungfrau nicht, die er zu freien begehrt. Endlich sendet er Feng-lung, den Gott des Donners, aus, daſs er die Prinzessin Fuh, eine Tochter des mythischen Kaisers Fuh-hi, aufsuche und sich für ihn um ihre Hand bewerbe. Allein, so schön sie ist, weiſs doch auch sie die Gebote der Schicklichkeit nicht zu beobachten, und so muſs er auch von dieser Werbung Abstand nehmen. Unverrichteter Dinge steigt er aus den Himmelshöhen wieder auf die Erde herab. Weder im Himmel noch auf Erden vermag er sein Ziel zu erreichen und irrt ruhelos umher. In seiner Verzweiflung läſst er Ling Fen, einen Wahrsager der Vorzeit, das Los befragen, und dieser gibt ihm den Rat, er solle den Mut nicht sinken lassen, sondern seiner Heimat den Rücken kehren und anderswo sein Glück versuchen. Der Magier Wu Hien, ebenfalls dem grauen Altertum angehörend, erscheint ihm darauf, von einem Gefolge zahlloser Geister begleitet, und bestätigt ihm, daſs das Orakel des Ling Fen der Erfüllung seiner Wünsche günstig sei. So begibt er sich denn aufs neue auf die Wanderschaft. Abermals schwingt er sich mit seinem Drachengespann über das Kunlun-Gebirge hinweg zum Himmel empor. Aber von kurzer Dauer ist dieses Mal die Fahrt, denn

Der Wagenlenker klagte: »Meine Rosse langen heimwärts!«
Ermattet blickte ich zurück und hemmte meinen Lauf.

Mit einem kurzen Epiloge schlieſst nun das Gedicht:

Ich sprach: »Es ist vorbei!
Im Reich gibt's keine Männer, keinen, der mich kennt.
Warum sollt' ich nach meiner Heimat mich noch sehnen?
Da es doch keinen gibt, der wert wär', ihm zu dienen,
Will lieber dorthin ich mich wenden, wo P'eng Hien weilt.«

P'eng Hien, von dem hier die Rede ist, war ein sagenhafter Staatsmann des Altertums, der aus Gram darüber, dafs er bei seinem Fürsten kein Gehör fand, seinem Leben durch Ertränken ein Ende gemacht haben soll. Seinem Beispiel beschliefst der Dichter zu folgen.

Von den gröfsten Lyrikern der T'ang-Periode abgesehen, vermag sich wohl kein Dichter Chinas an Volkstümlichkeit mit K'iüh Yüan zu messen, und seit zwei Jahrtausenden wird sein Li-sao mit überschwenglichem Lobe gepriesen. Um solche Begeisterung zu verstehen, mufs man eben in Betracht ziehen, dafs der Chinese sich bei der Würdigung poetischer Erzeugnisse eines von dem unseren abweichenden Mafsstabes bedient. Auch wir werden ja dem Li-sao grofse dichterische Schönheiten im einzelnen nicht absprechen wollen: der tiefe sittliche Ernst und der hohe Schwung der Phantasie sind sicherlich Vorzüge, die wir gern anerkennen werden. Dabei darf nicht vergessen werden, dafs selbst die beste Übersetzung immer nur ein leidiger Notbehelf bleibt und auch die Verschiedenheit der Empfindungsweise hüben und drüben ein volles Verständnis ausschliefst. Aber trotz alledem drängen sich uns die Formlosigkeit des Gedichtes, die unbeholfene Gliederung des Stoffes, die Geschraubtheit des Ausdruckes und der Vergleiche als störende Mängel auf, die den Genufs des Ganzen doch recht erheblich beeinträchtigen. Der Chinese urteilt anders. Natürlicher Ausdruck der Stimmung und unmittelbare Anschaulichkeit der Bilder erscheinen ihm leicht als seichte Trivialität. Das Wort, dafs die Sprache dem Menschen gegeben sei, um seine Gedanken zu verbergen, gilt ihm geradezu als ästhetische Forderung. Je undurchdringlicher die Hülle, je verborgener und gesuchter die Andeutung, um so gröfser der Kunstgenufs für den litterarischen Feinschmecker. Das Li-sao wimmelt förmlich von historischen Anspielungen, symbolischen Vergleichen und wenig gebräuchlichen Ausdrücken und Schriftzeichen, die die ungewöhnliche Kunst und Gelehrsamkeit des Dichters in ihrem vollen Glanze erscheinen lassen: um so gröfser nun aber auch die Genugtuung des Lesers, wenn er Scharfsinn und Belesenheit genug besitzt, um die dargebotenen Rätsel zu lösen. Schon Szĕ-ma Ts'ien spricht in den Ausdrücken höchster Bewunderung von K'iüh Yüan und dem Li-sao. »Der Himmel«, sagt er, »ist des Menschen Ursprung, Vater und Mutter bilden

seine Wurzel. Sind seine Kräfte erlahmt, so wendet er sich an seine Eltern; ist er von Mühsal und Beschwerden aufs äufserste erschöpft, so ruft er den Himmel an. K'iüh Yüan war unbeirrt den geraden Weg gewandelt und hatte im Dienste seines Fürsten seine Treue erschöpft und sein Wissen aufgeboten, bis er durch die Ränke der Verleumder zum Äufsersten gebracht ward. Seine Aufrichtigkeit stiefs auf Mifstrauen, seine Treue auf Verleumdung, — wie sollte er dabei keinen Groll empfinden?

In den Liedern des Kuoh-feng erscheint die Liebe ohne Zügellosigkeit, in den Gesängen des Siao-ya[1]) finden wir Vorwürfe und Klagen frei von Unbotmäfsigkeit, und vom Li-sao läfst sich sagen, dafs es darin mit ihnen übereinstimmt. Indem er (K'iüh Yüan) die Zustände seiner Zeit tadelt und die Erhabenheit von Pflicht und Tugend sowie die Grundsätze der Staatslenkung beleuchtet, bleibt nichts unklar. Bündig im Stil, fein im Ausdrucke, war er von lauteren Absichten und von unbestechlichem Wandel. Von den nächsten Dingen ausgehend läfst er einen fernliegenden Sinn erkennen[2]). Weil seine Absichten lauter waren, ist er edel in der Wahl seines Ausdruckes; weil er von unbestechlichem Wandel war, blieb er bis an sein Ende sich selber treu. Obwohl mitten in Schmutz und Unrat lebend, entzog er sich der Besudelung, einer Zikade gleich, die ihre Hülle abwirft, und wandelte aufserhalb des Staubes dieser Welt dahin, ohne sich von der Mitwelt besudeln zu lassen. Wenn man die fleckenlose Reinheit solcher Gesinnung betrachtet, so möchte sie an Glanz wohl mit Sonne und Mond wetteifern können.« — Und am Schlusse seiner Lebensbeschreibung des K'iüh Yüan sagt Szĕ-ma Ts'ien: »Als ich auf dem Wege nach Ch'angsha[3]) an der Stelle vorbeikam, von wo K'iüh Yüan sich hinabgestürzt hatte, vermochte ich mich der Tränen nicht zu erwehren und dachte daran, welch ein Mensch er gewesen. Als ich dann das Klagelied des Kiah I auf ihn las, verwunderte ich mich, dafs K'iüh Yüan mit seinen Fähigkeiten nicht in dem Staate

---

[1]) Kuoh-feng, »Landesübliches«, und Siao-ya, »kleine Festlieder«, sind die Bezeichnungen der beiden ersten Bücher des Shi-king.

[2]) Mit diesen Worten meint Szĕ-ma Ts'ien die symbolische Ausdrucksweise des Dichters.

[3]) In der heutigen Provinz Hu-nan.

eines anderen Fürsten Aufnahme fand und sich zum Äufsersten getrieben sah.«

K'iüh Yüan hat aufser dem Li-sao noch neun Opfergesänge Göttern zu Ehren verfafst, die im Lande Ch'u eine besondere Verehrung genossen; doch sind diese Oden nahezu in Vergessenheit geraten, während er durch sein Li-sao gewissermafsen Schule gemacht hat. Fünf Dichter werden angeführt, die das von ihm geschaffene Genre kultiviert haben: Sung Yüh, King Tsz'ĕ, Kiah I, Chuang Ki und der bereits als Philosoph erwähnte Hoai-nan-tszĕ. Die von ihnen hinterlassenen Dichtungen werden unter dem Namen Ch'u-tsz'ĕ, »die Elegien von Ch'u«, zusammengefafst. Der bedeutendste unter ihnen ist wohl unstreitig Sung Yüh, ein Neffe des K'iüh Yüan, der seinem Oheim ins Exil gefolgt war. Seine Elegie: »Der Winter« hat einen dem des Li-sao ähnlichen Inhalt. Unter dem Bilde des Winters schildert der Dichter den Zustand seines Vaterlandes, das, gleich der ihres Schmuckes beraubten winterlichen Natur, den Anblick traurigster Öde darbietet. Schutzlos der Winterkälte preisgegeben, irrt der treue Minister als Verbannter in der Fremde umher und beklagt das harte Geschick, das ihm durch die Verblendung seines Fürsten beschieden. Im Gegensatz zu der dumpfen Resignation des K'iüh Yüan schliefst jedoch Sung Yüh seine Elegie mit dem Entschlusse, zu seinem Könige zurückzukehren und ihm aufs neue seine Kräfte zu weihen. — Kiah I ist der Verfasser eines Klageliedes auf K'iüh Yüan, dem Szĕ-ma Ts'ien hohes Lob zollt. Übrigens hat er sich nicht nur als Dichter hervorgetan. Wir besitzen von ihm eine Abhandlung über die politischen Fehler des Hauses Ts'in, in der er die Ursachen des kurzen Bestandes der von Shi-hoang-ti begründeten Dynastie untersucht. Schärfe des politischen Urteils und ein gereifter historischer Sinn des noch jugendlichen Verfassers — Kiah I starb 165 v. Chr. im Alter von 34 Jahren —, das sind die Vorzüge, die dieser Abhandlung einen bleibenden Wert verleihen; zugleich aber steht sie auch als Muster klassischer Prosa in hohem Ansehen. — Was die übrigen Dichter dieser Gruppe anlangt, so genügt die Erwähnung ihrer Namen.

SECHSTES KAPITEL.

Das Zeitalter der Han: Wiedergeburt des Altertums. Die Geschichtschreibung. Philosophie und Dichtkunst.

I. Wiedergeburt des Altertums. Szĕ-ma Ts'ien und die Geschichtschreibung.

Schon Kiah I weist in seiner Abhandlung über die Fehler des Hauses Ts'in darauf hin, daſs Nehmen und Behalten zweierlei sei. In der Tat hat der gewaltige Shi-hoang-ti im Niederreiſsen Gröſseres geleistet als im Wiederaufbauen. Es war ihm wohl gelungen, den Fehden, die seit Jahrhunderten an dem Marke des Landes gezehrt, ein jähes Ende zu machen, indem er das verrottete Feudalsystem über den Haufen warf und durch die Macht seines Schwertes das ganze Reich unter seinem Scepter vereinigte, — aber Bedingungen zu schaffen, durch die er dem neu errungenen Besitze dauernden Bestand gesichert hätte, dazu war er nicht im stande. Der brutale Bruch mit der Tradition war der schwerste Fehler, den er begehen konnte, denn schon im damaligen China war sie eine Macht, die selbst der Stärkste nicht ungestraft miſsachten durfte. Shi-hoang-ti war ein Autokrat in des Wortes eigentlichster Bedeutung; sein Regiment war so ganz auf seine Person zugeschnitten, daſs nur ein Herrscher gleichen oder ähnlichen Schlages es hätte fortsetzen können. Daher ging, was er mit der Gewalt des Schwertes erobert hatte, bereits unter seinem unfähigen Nachfolger wieder verloren. Im Jahre 205 v. Chr. hat die Herrschaft des Hauses Ts'in ihr Ende erreicht, die Han-Dynastie tritt an ihre Stelle [1]), und mit ihr beginnt eine der

---

[1]) Die Han-Dynastie regierte bis zum Jahre 220 n. Chr.

glänzendsten, aber freilich auch in ihren Nachwirkungen auf das geistige Leben zugleich eine der verhängnisvollsten Epochen in der Geschichte Chinas.

Unter der Regierung der Han-Kaiser gewinnt das Reich durch die Unterwerfung halbwilder Nachbarvölker eine Ausdehnung, die es nie vorher besessen hatte. Zum ersten Male erscheint jetzt das Chinesentum in seiner weltgeschichtlichen Rolle als Träger einer Kulturmission, indem es die unterjochten fremden Stämme dem assimilierenden Einflusse seiner höheren Gesittung unterwirft, und zwar mit solchem Erfolge, daſs sie ihre nationale Eigenart im Laufe der Zeit bis auf den letzten Rest einbüſsen. Mit der Ausbreitung des Territorialbesitzes hielt die Erweiterung des intellektuellen Gesichtskreises gleichen Schritt. Gesandtschaften, die im Süden bis nach Annam, im Westen bis in die alten Kulturgebiete des Oxus und Jaxartes vordrangen, brachten Kunde von fernen Ländern und Völkern, von deren Dasein man nichts geahnt hatte. Eine völlig neue Welt schien sich aufzutun. Eroberer groſsen Stiles, haben die Kaiser der Han-Dynastie den Grund zum modernen China gelegt. Durch die Art, wie sie den Einheitsgedanken des Shi-hoang-ti zu verwirklichen suchten, haben sie zugleich bewiesen, daſs sie besaſsen, was jenem abging: historischen Sinn. Daher sind ihre Unternehmungen auch von dauerndem Erfolge gekrönt gewesen. Der Form nach behielten sie, wenn auch in engeren Grenzen, das Feudalsystem bei, indem sie Angehörige ihres Hauses zu Lehensfürsten ernannten, doch achteten sie durch sorgfältige Überwachung ihrer Vasallen streng darauf, daſs diese nie zu selbständiger Macht gelangten. Allem Anschein nach haben sie die Politik der Belehnungen von Haus aus nur als ein Übergangsstadium im Sinne einer schonenden Rücksichtnahme auf die bisherige Gepflogenheit aufgefaſst. Durch die Teilung des Grundbesitzes, welche den bis dahin von der Erbfolge ausgeschlossenen jüngeren Söhnen zu gute kam, schwächten sie die Macht des grundbesitzenden Adels und formten dadurch allmählich das alte Feudalsystem auf friedlichem Wege in eine zentralisierte Monarchie um. Hand in Hand mit der Schwächung des Adels geht die Demokratisierung der Staatsverwaltung, indem die Privilegien der Geburt durch die des Talentes und des Wissens verdrängt werden. Persönliche Tüchtigkeit gilt als das allein Entscheidende, Rang und Herkunft kommen nicht mehr in

Betracht, und es ist eine für diese Tendenz charakteristische Tatsache, dafs eine ganze Reihe von führenden Männern jener Epoche Leute niederer Herkunft sind, die sich lediglich durch eigenes Verdienst zu den höchsten Ämtern emporgearbeitet haben. Auf diese Weise erklärt sich der beispiellose Einflufs, den das Gelehrtentum unter den Han auf den Gang der öffentlichen Dinge gewinnt. Es ist dies eine Erscheinung von nicht zu unterschätzender und keineswegs etwa vorübergehender Bedeutung, da das zünftige Gelehrtentum von nun an als mafsgebender politischer Faktor die führende Rolle übernimmt und der politischen und geistigen Entwicklung Chinas für alle Folgezeit den Stempel seiner Eigenart aufdrückt. Der später in der Form staatlicher Prüfungen eingeführte gelehrte Wettbewerb als unerläfsliche und, im Prinzip wenigstens, einzige Vorbedingung für die Beamtenlaufbahn ist nur die logische Konsequenz der von den Han-Kaisern inaugurierten Politik: an die Stelle des Geburtsadels tritt der Beamten- oder — was in diesem Falle eben auf dasselbe hinauskommt — Gelehrtenadel, an die Stelle des aristokratischen Regiments das bureaukratische.

Durch die Fehler des Shi-hoang-ti belehrt, richteten die Han-Kaiser ihr Augenmerk darauf, dieselben nicht nur zu vermeiden, sondern auch so weit als möglich wieder gutzumachen.

Sie besafsen politische Einsicht genug, um zu erkennen, dafs es für sie geradezu eine Lebensfrage war, sich durch Anerkennung der Tradition, der politischen sowohl wie der litterarischen, gewissermafsen zu legitimieren. Um solches zu ermöglichen, mufste aber vor allen Dingen das Band zwischen Altertum und Gegenwart, das Shi-hoang-ti zerrissen hatte, wiederhergestellt werden. Daher ist ein förmlicher Kultus der Chou-Dynastie an der Tagesordnung, ihre Institutionen werden mit Eifer studiert und als leuchtendes Vorbild nachgeahmt, die Rückkehr zur ruhmreichen Vergangenheit gilt als höchstes Ziel der Staatsweisheit. Mit geschichtlicher Notwendigkeit erscheint das Zeitalter der Han als die Renaissanceperiode des klassischen Altertums. Es ist bereits in den vorhergehenden Kapiteln zu wiederholten Malen darauf hingewiesen worden, mit welchem Eifer und Erfolge die Herrscher der Han-Dynastie bemüht gewesen sind, die Reste der alten Litteraturdenkmäler, die durch ein günstiges Geschick von den Flammen der Bücherverbrennung verschont

geblieben waren und noch hie und da verborgen gehalten wurden, ausfindig zu machen, zu sammeln und ans Licht zu fördern. Ihren Bemühungen, bei denen sie von Gelehrten wie Liu Hiang und Liu Hin, Tai Teh und Tai Sheng, Ma Jung, Cheng Hüan und vielen anderen unterstützt wurden, ist es zu verdanken, dafs die klassische Litteratur Chinas erhalten geblieben ist. Der Ruhm des Confucius erstrahlt in neuem Glanze: war er es doch gewesen, der als erster die Rückkehr zum Altertum als den einzigen Weg zum Heil bezeichnete und in diesem Sinne die ehrwürdigen Urkunden des alten Schrifttums sammelte, die nun im Begriffe waren, zu neuem Leben zu erwachen. Ein Nachkomme des Confucius, K'ung Tsang mit Namen, ist es, dem die Oberaufsicht über das öffentliche Unterrichtswesen zuerteilt wird, ein Vetter jenes K'ung Ngan-kuoh, der sich mit besonderem Eifer um die Wiederauffindung der alten Texte verdient machte. Unter den Han vollzieht sich jene unheilvolle Wandlung, durch welche Chinesentum und Confucianismus zu einem identischen Begriffe zu verschmelzen beginnen. Die fünf kanonischen Bücher werden als Inbegriff der confucianischen Lehren zum nationalen Credo, und damit ist der tote Punkt in der geistigen Entwicklungsgeschichte Chinas erreicht. Als Han-tszĕ, d. h. »Söhne der Han«, pflegen die Chinesen sich selbst mit Stolz zu bezeichnen, und Söhne der Han sind sie bis auf den heutigen Tag geblieben.

Es liegt auf der Hand, dafs eine Zeit, deren geistiges Interesse fast ausschliefslich auf die kompilatorisch-kritische Tätigkeit des Sammelns, Edierens und Kommentierens gerichtet ist, der Entwicklung schöpferischer Talente nicht günstig sein konnte, und es darf daher nicht wundernehmen, wenn sich eigentlich nur ein Gebiet der Litteratur anführen läfst, auf dem im Zeitalter der Han wahrhaft Grofses geleistet worden ist: die Geschichtschreibung, die sich ja auch ihrem inneren Wesen nach mit rückwärts gerichtetem Blicke durchaus im Fahrwasser der damals herrschenden Zeitströmung bewegt. Dafür hätte aber auch Szĕ-ma Ts'iens Name allein genügt, um jener denkwürdigen Epoche dauernden Ruhm in der chinesischen Litteratur zu sichern.

In seiner Autobiographie bezeichnet Szĕ-ma Ts'ien seinen Vater Szĕ-ma T'an als den Begründer des Werkes, das er nur fortgesetzt habe. Von seinem Vater berichtet er, dafs er

sich mit dem Studium der himmlischen Gestirne und des Yih-king, sowie mit der Lehre vom Tao befafst habe, mit anderen Worten: dafs er Astrologie und Wahrsagekunst getrieben und der taoistischen Schule angehört habe. Von 140 bis 110 v. Chr. bekleidete er den Posten eines Grofsastrologen am Hofe des Kaisers Wu-ti, eine Stellung, die übrigens nach Szĕ-ma Ts'iens eigenen Worten keineswegs sonderlich geachtet gewesen zu sein scheint. Nach dem uralten Volksglauben der Chinesen bestand zwischen den himmlischen Gestirnen und der Menschenwelt ein verborgener Kausalzusammenhang, dessen Deutung in jedem gegebenen Einzelfalle den von Staats wegen dafür angestellten Astrologen oblag. Jedem der Teilstaaten sowohl wie auch dem ganzen Reiche entsprach ein himmlisches Gestirn, das seine Geschicke lenkte und bestimmte, so dafs das gestirnte Firmament gleichsam die himmlische Projektion des irdischen Reiches darstellte. Es gehörte daher zu den Berufspflichten des Astrologen, nicht nur über die himmlischen Erscheinungen, sondern auch über die ihnen entsprechenden irdischen Ereignisse Buch zu führen. So mochte Szĕ-ma T'an die Anregung zu seinem Geschichtswerke erhalten haben. Über seine sonstigen Lebensschicksale erfahren wir so gut wie nichts und dürfen daher wohl annehmen, dafs sie nichts Bemerkenswertes dargeboten haben, da sich sonst sein Sohn und Biograph sicherlich gröfserer Ausführlichkeit in seinen Angaben befleifsigt hätte. Wir erfahren nur, dafs Szĕ-ma T'an im Jahre 110, auf einer Reise nach dem heiligen Berge T'ai-shan, wohin er den Kaiser Wu-ti zum Zwecke einer feierlichen Opferzeremonie begleiten sollte, zu Lo-yang (in der heutigen Provinz Ho-nan) starb.

Szĕ-ma Ts'iens Geburtsjahr läfst sich nicht genau bestimmen, doch dürfte aus mancherlei Gründen das Jahr 145 als solches anzunehmen sein[1]). Er selbst gibt den in der Nähe der Stadt Han-ch'eng in der heutigen Provinz Shan-si gelegenen Berg Lung-men als seinen Geburtsort an, wo sich auch die Grabstätte seiner Vorfahren befand. Er berichtet von sich, dafs er in seiner Kindheit an den Feldarbeiten teilgenommen und das Vieh gehütet, nichtsdestoweniger jedoch schon mit zehn

[1]) Vgl. Chavannes, Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien I, p. XXIV.

Jahren alte Texte auswendig gekonnt habe. Zwanzig Jahre alt begibt er sich auf Reisen, die ihm Gelegenheit geben, fast das ganze Reich in seinem damaligen Umfange aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Charakteristisch für den künftigen Begründer der chinesischen Geschichtschreibung ist dabei, dafs er mit Vorliebe historisch-denkwürdige Stätten aufsucht, wie z. B. die Höhle am Berge Koei-ki (in der heutigen Provinz Cheh-kiang), wohin sich der Kaiser Yü kurz vor seinem Tode zurückgezogen hatte, sowie auch die Heimat des Confucius und Meng-tszĕ.

Nach seiner Heimkehr erhielt er eine Anstellung an einer der hauptstädtischen Verwaltungsbehörden und wurde bald darauf, im Jahre 111, mit einer Inspektionsreise in die neu unterworfenen Gebiete von Szĕ-ch'uan und Yün-nan betraut, von der er im darauffolgenden Jahre wieder zurückkehrte. In demselben Jahre starb sein Vater, dessen Amt als Grofsastrolog er dann nach Ablauf der vorgeschriebenen Trauerzeit von 27 Monaten antrat. Sieben Jahre lang konnte sich nun Szĕ-ma Ts'ien in emsiger Arbeit seinen historischen Studien widmen, bis plötzlich ein unerwartetes Ereignis dazwischentrat, das für ihn von tragischen Folgen begleitet war. Die alten Erbfeinde Chinas, die Hiung-nu, ein türkischer Nomadenstamm an der Westgrenze des Reiches, mit dem die Han-Dynastie während der ganzen Dauer ihres Bestehens in steter Fehde lag, nötigten den Kaiser durch ihre wiederholten Raubeinfälle zu energischer Gegenwehr. Im Jahre 99 schickte Wu-ti den General Li Kuang-li gegen sie zu Felde, während er den Li Ling mit der Führung der Nachhut betraute. Diesem aber liefs sein Ehrgeiz keine Ruhe, bis es ihm gelang, die kaiserliche Erlaubnis zu einem selbständigen Angriffszuge gegen die Barbaren zu erwirken. Nur widerstrebend gab der Kaiser seine Einwilligung zu dem Plane. Li Lings Expedition schlug fehl, seine Mannschaften wurden trotz heftiger Gegenwehr in einen Engpafs getrieben und aufgerieben, er selbst ergab sich schliefslich dem Feinde. Sein Mifserfolg gab seinen Gegnern unter den Höflingen die erwünschte Gelegenheit, ihn beim Kaiser anzuschwärzen. Um seine Meinung befragt, sprach sich Szĕ-ma Ts'ien mit anerkennenswertem Freimut dem Kaiser gegenüber zu Gunsten des Li Ling aus. Dieses tapfere Eintreten für seine Über-

zeugung sollte ihm indessen teuer zu stehen kommen. Der Kaiser nämlich erblickte in Szĕ-ma Ts'iens Verteidigung des Li Ling nur einen Versuch, den Li Kuang-li in ein schlechtes Licht zu setzen, weil dieser, selbst in bedrängter Lage, dem Li Ling nicht zu Hilfe gekommen war. In seinem Zorne läfst Wu-ti den Szĕ-ma Ts'ien den Gerichten überliefern, die ihn denn auch schuldig sprechen, den Kaiser wissentlich getäuscht zu haben, und Szĕ-ma Ts'ien mufs daraufhin zur Strafe eine schimpfliche Verstümmelung über sich ergehen lassen. Sich der Schande, wie es nach den damaligen Gesetzen möglich gewesen wäre, durch eine Geldstrafe zu entziehen, gestatteten ihm seine Mittel nicht. Dieses Ereignis fällt in das Jahr 98. — Nach einem anderen Berichte soll jedoch Szĕ-ma Ts'iens Eintreten für Li Ling nur das Mafs seiner Sünden vollgemacht haben und er des Kaisers Zorn vielmehr schon vorher durch eine bittere Kritik der von diesem und seinem Vater begangenen Fehler hervorgerufen haben und dafür nach vollzogener Verstümmelung hingerichtet worden sein. Dieser Bericht verdient indessen keinen Glauben, vielmehr scheint Szĕ-ma Ts'ien nach der Katastrophe die Gunst des Kaisers wieder erlangt zu haben, da er während seiner letzten Lebensjahre den ehrenvollen Vertrauensposten eines Chung-shu-ling bekleidete und als solcher die Oberaufsicht über die Staatspapiere, die Eingänge an den Thron und die kaiserlichen Dekrete hatte. Dafs er die an ihm vollzogene Operation um mehrere Jahre überlebt hat, beweist ein erhalten gebliebener Brief von ihm aus dem Jahre 91. Das Todesjahr des Szĕ-ma Ts'ien läfst sich nicht mit Sicherheit feststellen; vermutlich ist er während der ersten Jahre der Regierung des Kaisers Chao-ti (86—74) gestorben.

Das Werk, das den Namen des Szĕ-ma Ts'ien unsterblich gemacht hat, trägt den Titel Shi-ki, »Geschichtliche Denkwürdigkeiten«, und ist als die erste vollständige, planmäfsig und kritisch angelegte Darstellung der Geschichte Chinas von epochemachender Bedeutung für die Geschichte der chinesischen Litteratur. In der Art, wie Szĕ-ma Ts'ien die überreiche Fülle des ihm aus den benutzten Quellen zuströmenden Materials zu gruppieren sucht, wie er gleichsam mit dem Stoffe ringen mufs, um ihn gestalten zu können, zeigt sich so recht die Neuheit, aber auch die ganze gewaltige Gröfse des Unternehmens. Noch unfähig, den

ungeheuren Stoff zu einem organisch gegliederten Ganzen zu formen, teilt er ihn in gesonderte Rubriken ein, deren jede gleichsam ein in sich abgeschlossenes Werk darstellt. Fünf solcher Rubriken oder Abschnitte sind es, auf die sich die 130 Bücher oder Kapitel des ganzen Werkes verteilen. Den Anfang bilden die Pen-ki oder »grundlegenden Annalen«, in denen die Begebenheiten des Reiches an der Hand der Regierungsjahre der Herrscher, also in streng chronologischer Reihenfolge berichtet werden. Ihnen folgen die Nien-piao oder »Jahrestabellen«, in denen der erste Versuch gemacht wird, auf Grund genealogischer Tabellen der regierenden Häuser eine synchronistische Übersicht der Ereignisse zu geben. Der dritte Abschnitt trägt den Titel Pah-shu, »die acht Traktate«. Es ist dies eine Gruppierung kulturgeschichtlicher Daten, die in dieser Form überhaupt erst durch Szĕ-ma Ts'ien in die chinesische Historiographie eingeführt worden ist. Die acht Traktate haben der Reihe nach die Riten, die Musik, die Metrologie, den Kalender, die himmlischen Gestirne, die Opfer Feng und Shan[1]), die Hydrographie (Flüsse und Kanäle) und den Handel zum Gegenstande. Der vierte Abschnitt enthält unter dem Titel Shi-kia, »erbliche Familien«, d. h. Dynastengeschlechter, eine chronologisch geordnete Geschichte der Feudalstaaten, wobei die Regierungsjahre der betreffenden Lehensfürsten zu Grunde gelegt sind. Was der erste Abschnitt für das Reich als Ganzes geleistet hatte, leistet mithin der vierte in analoger Weise für die Teilstaaten. Erwähnenswert, weil bezeichnend für die hohe Verehrung, die Szĕ-ma Ts'ien für Confucius hegt, ist die Tatsache, dafs er dessen Biographie nicht unter die übrigen Lebensbeschreibungen, sondern in diesen Abschnitt, der sich sonst nur mit den regierenden Fürsten befafst, aufgenommen hat, — eine Auszeichnung, die ihm allein, als dem »ungekrönten Könige«, zu teil wird. Der fünfte und letzte Abschnitt, Lieh-chuan, enthält mit Ausnahme von sechs Büchern geographischen und ethnographischen Inhalts Biographien geschichtlicher Persönlichkeiten. Je nach der doppelten

[1]) Diese beiden Opfer sollen im frühesten Altertume von den Kaisern, das erste dem Himmel, das zweite der Erde, dargebracht worden sein. Sie waren bereits in Vergessenheit geraten, als der Kaiser Wu-ti sie mit grofsem Pompe wieder einführte und ihnen eine besondere Bedeutung beilegte.



Bedeutung des Wortes *lieh* läſst sich der Titel sowohl durch »Überlieferungen über ausgezeichnete Menschen und Dinge« als auch durch »geordnete Überlieferungen« übersetzen. Obwohl seither in der chinesischen Geschichtschreibung allgemein gebräuchlich als Bezeichnung für den biographischen Teil, ist der Ausdruck in diesem Sinne doch erst von Szĕ-ma Ts'ien geschaffen worden. Dieser Abschnitt, der 70 Bücher oder Kapitel umfaſst, ist nicht nur der umfangreichste, sondern auch der weitaus interessanteste Teil des ganzen Werkes.

Mit bewundernswertem Fleiſse hat Szĕ-ma Ts'ien das gesamte ihm zu Gebote stehende Quellenmaterial verarbeitet. Für die ältere Zeit bis zum Sturze der Chou-Dynastie sah er sich hauptsächlich auf die uns bereits bekannten Werke der klassischen Litteratur, so vor allem auf das Shu-king, das Ch'un-ts'iu samt seinen Kommentaren, das Kuoh-yü und das Chan-kuoh-ts'eh angewiesen, da die offiziellen Annalen der Einzelstaaten wohl jedenfalls in erster Linie dem Edikte der Bücherverbrennung zum Opfer gefallen sein werden. Immerhin müssen ihm auch einzelne Quellen dieser Art vorgelegen haben, da er z. B., wenn er vom Staate Yen oder Wei spricht, Wendungen wie »unser Heer«, »unsere befestigten Plätze«, »unsere Hauptstadt« gebraucht. Offenbar zitiert er in solchen Fällen einheimische Lokalquellen. Wesentlich günstiger als für die ältere Periode bis zum Sturze der Chou-Dynastie war Szĕ-ma Ts'ien für die neuere Geschichte seit der Einigung des Reiches durch Shi-hoang-ti daran. Da er in seiner Eigenschaft als Groſsastrolog freien Zutritt zum Palastarchive hatte, konnte es ihm für diese Zeit an Material nicht fehlen. Dennoch läſst sich unter den Quellenwerken, die er hier benutzt hat, mit Sicherheit nur ein einziges nachweisen; das nicht mehr erhaltene Werk trug den Titel Ch'u Han ch'un-ts'iu, »Chronik der Staaten Ch'u und Han« und hatte einen gewissen Luh Kiah zum Verfasser. Im übrigen wird er hauptsächlich archivalisches Aktenmaterial benutzt haben, das ihm jedenfalls in reicher Fülle vorgelegen haben muſs.

Als Chronist ist Szĕ-ma Ts'ien im wesentlichen Kompilator. Er berichtet die Tatsachen mit den Worten der Quellenurkunden, denen er sie entnimmt, ohne den Bericht durch eigenes Urteil zu würzen. Daher fehlt auch seinem Stile die individuelle

Färbung gänzlich. Das einzige, was Leben und Schwung in die Darstellung bringt, sind die Unterredungen, Raisonnements und Eingaben von Persönlichkeiten, die selbsttätig in den Gang der Ereignisse eingegriffen haben. An solchen Beispielen ist besonders der biographische Teil sehr reich, der freilich auch Quellenstudien anderer Art erforderte als die Abschnitte, die sich ausschliefslich mit der politischen Geschichte befassen. Zumal wo es sich um Biographien von Philosophen und Schriftstellern handelte, war eine genaue Kenntnis ihrer Werke unerläfslich, und in der Tat zeichnet sich Szĕ-ma Ts'ien auch auf diesem Gebiete durch eine erstaunliche Belesenheit aus. So erweitert sich der biographische Teil der Historischen Denkwürdigkeiten in gewissem Sinne zu einer Geschichte des geistigen Lebens im alten China und gewinnt durch diesen Umstand sehr wesentlich an Interesse und Bedeutung. Manche der ausführlicheren Biographien, namentlich solche, die Persönlichkeiten aus der jüngsten Vergangenheit zum Gegenstande haben, mochten wohl auch nicht nur auf archivalischen Studien, sondern daneben zum Teil auf lebendiger mündlicher Überlieferung, zum Teil vielleicht auch auf eigenen Erinnerungen des Szĕ-ma Ts'ien beruhen und sind dadurch als zeitgeschichtliche Schilderungen aufserordentlich lehrreich. Das gilt z. B. wohl zweifellos von der Lebensbeschreibung des Li Szĕ, die schon durch die in ihr behandelte Epoche ein besonderes Interesse beanspruchen darf.

Li Szĕ ist als der einflufsreichste Ratgeber und allmächtige Minister des grofsen Kaisers Shi-hoang-ti eine der markantesten Persönlichkeiten in der Geschichte Chinas. Aus Ch'u gebürtig, bekleidete er daselbst auch eine Zeitlang einen untergeordneten Beamtenposten. Auf die Dauer konnte eine solche Stellung seinem Ehrgeize jedoch nicht genügen, und er beschlofs daher, in dem benachbarten, mächtig emporstrebenden Ts'in sein Glück zu versuchen. Im Jahre 247 trat er in die Dienste des Lü Puh-wei, der in jener Zeit die führende Rolle in Ts'in spielte. Dieser erkannte bald die ungewöhnlichen Fähigkeiten des Li Szĕ und vermittelte seine Ernennung zum Offizier der königlichen Leibwache. Als solcher zur näheren Umgebung des Königs und nachmaligen Kaisers Shi-hoang-ti gehörend, nahm er bald eine Gelegenheit wahr, diesem in folgenden Worten sein Regierungsprogramm zu unterbreiten: »Kleinliche Menschen ver-

säumen die sich ihnen darbietende Gelegenheit; wer aber Grofses vollbringen will, macht sich die Mängel anderer erbarmungslos zu nutze. Wodurch kam es, dafs ehemals der Fürst Muh-kung von Ts'in (659—621), obwohl er die Hegemonie besafs, doch schliefslich die sechs Staaten[1]) im Osten nicht in seine Gewalt brachte? Die Lehensfürsten waren noch zahlreich, und die Kraft der Chou-Dynastie war noch nicht gesunken; daher erhoben sich die fünf führenden Fürsten der Reihe nach und ehrten abwechselnd das Haus Chou. Seit der Zeit des Fürsten Hiao-kung (361—338) sank das Haus Chou, die Lehensfürsten verbündeten sich untereinander, und in Kuan-tung[2]) bildeten sich die sechs Staaten. Dafs Ts'in die Gelegenheit wahrgenommen und die Lehensfürsten unter seine Botmäfsigkeit gebracht hat, ist nachgerade sechs Menschenalter her. Jetzt sind die Vasallenstaaten Ts'in untertan wie Provinzen. Mit der Macht und Gröfse von Ts'in und mit der Weisheit seines Königs genügt es, gleichsam nur den Herd rein zu kehren, um die Lehensfürsten zu vernichten. Um ein Kaisertum zu gründen und das Reich zu einigen, ist jetzt ein Augenblick, wie er nicht wiederkehrt. Wenn jetzt gesäumt und nicht schleunigst vorgegangen wird, werden die Lehensfürsten aufs neue erstarken und sich miteinander verbünden; dann aber dürfte nicht einmal die Weisheit eines Hoang-ti mehr im stande sein, das Reich zu einigen.« Diese Worte fanden den Beifall des Königs, der Li Szĕ zunächst zum ältesten Historiographen und bald darauf zum Minister ernannte. Auf seinen Rat wurden nun politische Agenten im Reiche umhergeschickt, die die Aufgabe hatten, die hervorragendsten Ratgeber der Teilfürsten durch reiche Bestechungen für Ts'in zu gewinnen. Da infolgedessen zahlreiche Ausländer nach Ts'in kamen und daselbst Verwendung fanden, entstand allmählich eine fremdenfeindliche Gärung unter den einheimischen Beamten, »und«, fährt Szĕ-ma Ts'ien fort, »die Grofswürdenträger von Ts'in sprachen zum Könige: ,Die Leute der Lehensfürsten, die herkommen, um Ts'in zu dienen, treiben sich hier gröfstenteils nur im Interesse ihrer Landesherren umher, um

---

[1]) Nämlich die Staaten Han, Wei, Chao, Ch'u, Yen und Ts'i.

[2]) Dieser Name, der gegenwärtig die Mandschurei bezeichnet, bezog sich im Altertum auf einen Teil der heutigen Provinz Shan-si.

gegen Ts'in zu intrigieren. Wir bitten, die Fremden ausnahmslos aus dem Lande zu verweisen.' Li Szĕ überlegte, daſs auch er in diesem Falle sich in der Zahl der zu Vertreibenden befinden würde, und richtete folgende Eingabe an den Thron:

‚Es ist zu meiner Kenntnis gelangt, daſs die Beamten den Rat erteilt haben, die Fremden auszuweisen. Nach meiner unmaſsgeblichen Ansicht würde das ein Miſsgriff sein. Als ehemals der Fürst Muh-kung von Ts'in nach tüchtigen Männern Umschau hielt, zog er im Westen den Yu Yü von den Jung-Barbaren, im Osten den Poh-li Hi aus Yüan an sich; aus Sung lud er den Kien Shuh ein und berief P'ei Pao und Kung-sun Chi aus Tsin. Indem Muh-kung sich dieser fünf Männer, obwohl sie nicht aus Ts'in gebürtig waren, bediente, gelang es ihm, zwanzig Staaten zu vereinigen und die Oberherrschaft über die Barbarenstämme des Westens zu erlangen. Der Fürst Hiao-kung (361—338) führte die Gesetze des Fürsten Yang von Shang[1]) ein und brachte dadurch einen Umschwung in den Sitten und Gebräuchen hervor: das Volk ward infolgedessen wohlhabend und blühend, der Staat reich und mächtig; das Volk lieſs sich mit Freuden verwenden, und die Lehensfürsten fügten sich gutwillig. Er nahm die Heere von Ch'u und Wei gefangen und eroberte ein Gebiet von tausend Li. Bis auf den heutigen Tag blieb die Regierung kräftig. König Hoei-wang (337—311) bediente sich der Ratschläge des Chang I[2]): er eroberte das Gebiet von San-ch'uan[3]), vereinigte im Westen Pah und Shuh[4]), bemächtigte sich im Norden des Distriktes Shang-kiün[5]) und nahm im Süden Han-chung[6]) in Besitz. Er unterwarf die neun Barbaren-

---

[1]) Auf den Rat des Fürsten Wei Yang von Shang wurde, wie im 5. Buche des Shi-ki berichtet wird, im Jahre 359 eine Reform der Gesetze und Strafen in Ts'in eingeführt.

[2]) S. oben S. 174 ff.

[3]) San-ch'uan, »das Gebiet der drei Ströme«, entspricht der heutigen Präfektur Ho-nan-fu in der gleichnamigen Provinz. Die drei Ströme sind der Hoang-ho, der I- und der Loh-Fluſs.

[4]) Pah entspricht der Präfektur Chung-k'ing-fu, Shuh der Präfektur Ch'eng-tu-fu, beide in der Provinz Szĕ-ch'uan gelegen.

[5]) Shang-kiün entspricht der Präfektur Yen-ngan in der Provinz Shan-si.

[6]) Ebenfalls in der Provinz Shan-si.

stämme und beherrschte Yen und Ying[1]); im Osten bemächtigte er sich des steilen Berggeländes von Ch'eng-kao und riſs das fruchtbare Bodengebiet an sich. Darauf sprengte er den Bund der sechs Staaten und zwang sie, nach Westen gerichtet Ts'in zu dienen. Seine Erfolge erstrecken sich bis auf den heutigen Tag. Der König Chao-wang (306—251) nahm Fan-sui, setzte den Fürsten von Jang ab und vertrieb den Fürsten von Hoa-yang[2]); er stärkte das fürstliche Haus und schob privaten Bestrebungen einen Riegel vor; er absorbierte die Lehensfürsten, wie die Seidenraupe die Blätter friſst, und machte es auf diese Weise möglich, daſs Ts'in die Kaiserherrschaft erlangte.

Diese vier Fürsten haben sich sämtlich die Verdienste von Fremden zu nutze gemacht. Haben sich nun etwa, von diesem Standpunkte betrachtet, die Fremden Ts'in gegenüber undankbar bewiesen? — Gesetzt den Fall, die vier Fürsten hätten die Fremden ausgewiesen, statt sie aufzunehmen, und die tüchtigen Männer ferngehalten, statt sich ihrer zu bedienen, so würden sie dadurch den Staat um die Früchte des Reichtums und Vorteils und um den Ruhm der Macht und Gröſse gebracht haben.

Wenn nun Ew. Majestät Edelsteine aus dem Kun-lun-Gebirge kommen läſst, die Kleinode von Sui und Huo[3]) besitzt, sich mit Perlenschnüren schmückt und mit dem T'ai-ngo-

---

[1]) Ying war die Hauptstadt von Ch'u, und Yen befand sich ebenfalls in Ch'u, beide in der heutigen Provinz Hu-peh.

[2]) Ch'eng-kao, Jang und Hoa-yang befanden sich sämtlich in der Provinz Ho-nan.

[3]) Ein aus dem achten Jahrhundert stammender Kommentar zum Shi-ki bemerkt zu dieser Stelle: »Der Lehensfürst von Sui begegnete einmal unterwegs einer groſsen Schlange, die mitten durchgehackt war. Da er vermutete, daſs sie übernatürliche Kräfte besitze, schickte er Leute hin, die sie durch Anwendung von Heilmitteln wiederherstellten. Darauf war die Schlange wieder im stande, sich fortzubewegen. Zum Andenken an diesen Vorfall erhielt der Ort den Namen Tuan-she-k'iu, d. h. ‚der Hügel der durchschnittenen Schlange'. Ungefähr ein Jahr darauf brachte die Schlange eine leuchtende Perle dar, die einen Durchmesser von ungefähr einem Zoll hatte, vollkommen weiſs war und einen Glanz ausstrahlte. Dieselbe erhielt daher den Namen: ‚Die Perle von Sui'. Das Juwel von Huo ist das aus Pien-huo stammende Siegel des Shi-hoang-ti, das dieser zum erblichen Reichssiegel machte.«

Schwerte[1]) umgürtet, mit prächtigen Rossen einherfährt oder mit blauen Phönixfedern geschmückte Standarten und mit Krokodilhaut bespannte Pauken aufstellen läfst, so wird doch keine von all diesen Kostbarkeiten in Ts'in erzeugt, und dennoch hat Ew. Majestät Freude daran, — wie kommt das? — Wenn jeder Gegenstand von Ts'in hervorgebracht sein müfste, um zugelassen zu werden, so dürften die selbstleuchtenden Nephrittafeln nicht die Halle des Palastes schmücken und die Geräte aus Rhinozeroshorn und Elfenbein nicht als Nippsachen dienen, die Jungfrauen von Cheng und Wei dürften nicht den Frauenpalast füllen und die Ställe nicht voll sein von edlen Rossen, Gold und Zinn aus dem Kiang-nan-Gebiete dürften nicht benutzt und die bunten Farben aus dem westlichen Shuh nicht als Schmuck verwendet werden. Wenn der Schmuck des Frauenpalastes und die Schar der Dienerinnen, wenn alles, was Herz und Sinn erfreut, was Auge und Ohr ergötzt, durchaus in Ts'in erzeugt sein müfste, um gestattet zu sein, so würden die perlengeschmückten Haarspangen und Ohrgehänge, die seidenen Gewänder aus Ngo[2]) und die prächtigen Brokate nicht herbeigeschafft werden, und die feingesitteten, verführerisch schönen Mädchen aus Chao würden nicht an Ew. Majestät Seite stehen. Gegen irdene Krüge und Töpfe schlagen, die zwölfsaitige Zither spielen und dazu mit knöchernen Täfelchen den Takt schlagen und die Laute: wu-wu als Gesang ertönen lassen, — was auf solche Art Ohr und Auge erfreut, sind die echten Klänge von Ts'in. Die Lieder von Cheng und Wei[3]) und das Sang-kien, Shao-yü und Wu-siang[4]) sind fremde Weisen. Wie kommt es nun, dafs Ew. Majestät das Topfschlagen und Zitherspiel verschmäht und dagegen die Lieder von Cheng und Wei bevorzugt? Wenn das, was den Sinn erfreut, vor Augen ist, so geniefst man es eben, und damit gut. Wo sich's aber darum handelt,

---

[1]) T'ai-ngo ist der Name eines berühmten Schwertes.

[2]) Ngo, berühmt durch seine Seidenstoffe, war eine Stadt in der heutigen Provinz Shan-tung.

[3]) Unter den Liedern von Cheng und Wei sind vermutlich die aus diesen Staaten herrührenden Lieder im ersten Buche des Shi-king gemeint. Von den Liedern aus Cheng hatte Confucius keine günstige Meinung, s. oben S. 49.

[4]) Namen von Liedern resp. Melodien.

Menschen zu gewinnen, wird nicht also verfahren. Da wird nicht gefragt, ob sie brauchbar oder nicht, ehrlich oder unehrlich seien, — wer nicht aus Ts'in stammt, wird entfernt, wer ein Fremder ist, wird ausgewiesen. Liegt also etwa der Wert in Augenlust und Musik, in Perlen und Edelsteinen und der Unwert in der Nationalität der Menschen? — Dies ist nicht das Mittel, durch welches man das Gebiet innerhalb der vier Meere beherrscht und über die Vasallenfürsten gebietet.

Ich habe sagen hören: wenn das Gebiet ausgedehnt ist, gibt es Getreide in Fülle, wenn der Staat grofs ist, sind die Menschen zahlreich, und wenn das Heer stark ist, so sind die Offiziere tapfer. Der T'ai-shan weicht nicht vor einer Erdscholle zurück, daher kann er seine Gröfse vollenden; die Ströme und Meere wählen keine engen Strombetten, daher können sie ihre Tiefe erreichen; ein rechter König weist die grofse Masse nicht von sich, daher kann er seine Kraft zur Geltung bringen. Auf diese Weise gibt es im Lande keinen Unterschied nach den vier Himmelsgegenden, das Volk kennt keine verschiedenen Staaten, die vier Jahreszeiten bringen des Schönen die Fülle, und die Geister und Dämonen senden Glück hernieder. Das ist es, wodurch die fünf Kaiser und die drei Könige keine Rivalen hatten. Wollte man jetzt durch die Zurückweisung des Volkes den feindlichen Staaten nützen und durch die Vertreibung der Fremden die Lehensfürsten stärken, so würde die Folge davon sein, dafs die Tüchtigen im Reiche sich zurückziehen und nicht mehr wagen, sich westwärts zu wenden, dafs ihnen die Füfse gebunden sind und sie nicht mehr das Gebiet von Ts'in betreten. Das hiefse die Rebellen mit Waffen unterstützen und die Räuber mit Zufuhr versorgen. Unter den Dingen, die nicht in Ts'in hervorgebracht werden, gibt es aber viele, die als kostbar zu schätzen sind, auch gibt es zahlreiche tüchtige Männer, die, ohne aus Ts'in gebürtig zu sein, doch den Wunsch haben, ihre Loyalität zu bekunden. Wenn man jetzt die Fremden vertreibt, fördert man dadurch die rivalisierenden Staaten; indem man das eigene Volk benachteiligt, bringt man den Feinden Vorteil, und indem man sich selbst entblöfst, säet man Unzufriedenheit unter den Lehensfürsten. Wer auf diesem Wege die Sicherheit des Landes erstrebt, wird sie nicht bewirken können.'

Der König zog daraufhin den Befehl der Fremdenausweisung zurück, den Li Szĕ aber setzte er wieder in sein Amt ein und bediente sich bis an sein Lebensende seines Rates. Bald beförderte er ihn zum Justizminister, und nachdem der König ungefähr zwanzig Jahre später (221) das Reich geeinigt und den Kaisertitel angenommen hatte, ernannte er den Li Szĕ zu seinem ersten Minister.« Darauf fährt Szĕ-ma Ts'ien fort: »Im vierunddreifsigsten Jahre seiner Regierung (213) veranstaltete Shi-hoang-ti ein Gastmahl im Palaste von Hien-yang[1]). Einige Mitglieder des Gelehrtenkollegiums, unter ihnen Chou Ts'ing-ch'en, priesen die Majestät und Tugend des Shi-hoang-ti. Da trat ein aus Ts'i gebürtiger Mann, namens Shun-yü Yüeh, vor und sprach die mahnenden Worte: ‚Ich habe gehört, dafs die Könige der Dynastien Yin und Chou während mehr denn tausend Jahre ihre Söhne, jüngeren Brüder und verdienten Untertanen mit Gebieten zu belehnen pflegten, um sich dadurch eine Stütze zu schaffen. Nun besitzt Ew. Majestät das Land innerhalb der Meere, während Ihre Söhne und jüngeren Brüder einfache Privatleute sind. Wenn es schliefslich zu einem Ärgernis wie jene mit T'ien Ch'ang[2]) und mit den sechs leitenden Würdenträgern[3]) kommen sollte, wird bei den Untertanen keine Hilfe zu finden sein. Woher soll dann die Rettung kommen? Dafs jemand, der sich in den öffentlichen Angelegenheiten nicht nach den Alten richtete, auf die Dauer hätte bestehen können, ist mir nicht bekannt. Nun haben Ts'ing-ch'en und Genossen obendrein durch persönliche Schmeichelei die Fehler Ew. Majestät noch verschlimmert. Das sind keine loyalen Untertanen.' Der Kaiser übergab die beiden Gutachten seinem ersten Minister Li-Szĕ.«

Jener Versuch des Shun-yü Yüeh, das alte Feudalsystem wieder einzuführen, ist insofern von geschichtlichem Interesse, als er dem Li-Szĕ die Veranlassung bot, seine berühmte Ein-

---

[1]) Hien-yang war unter der Ts'in-Dynastie die Hauptstadt des Reiches und befand sich in der Nähe des heutigen Si-ngan-fu in der Provinz Shen-si.

[2]) T'ien Ch'ang aus Ts'i hatte im Jahre 481 v. Chr. seinen Fürsten ermordet.

[3]) Die sechs führenden Familien von Tsin, die schliefslich die ganze Regierungsgewalt an sich gerissen hatten.



gabe an den Thron zu richten, in der er dem Kaiser den Rat erteilt, durch Ausrottung der schriftlichen Tradition endgültig mit der Vergangenheit zu brechen. Dieses folgenschwere Schriftstück, das in der Biographie des Li-Szĕ nur im Auszuge wiedergegeben ist, hat nach dem sechsten Buche der »Historischen Denkwürdigkeiten« folgenden Wortlaut:

»Die fünf Kaiser kamen nicht einer auf den anderen zurück, und die drei Dynastien richteten sich nicht nacheinander; eine jede von ihnen hatte ihre Regierungsweise: nicht daſs sie sich zueinander in Gegensatz stellten, aber die Zeiten änderten sich. Daſs Ew. Majestät jetzt ein groſses Werk begründet und einen Erfolg errungen hat, der zehntausend Generationen überdauern wird, geht den einfältigen Gelehrten sicherlich nicht in den Sinn. Zudem beziehen sich ja die Worte des Shun-yü Yüeh auf die Angelegenheiten der drei Dynastien. Sollten die etwa nachahmenswert sein? In anderen Zeiten, da die Lehensfürsten noch sämtlich miteinander im Streit lagen, legten dieselben Wert darauf, die umherwandernden Sophisten an sich heranzuziehen. Jetzt aber steht das Reich gefestigt da, die Gesetze gehen von Einem aus, das Volk und die Familienhäupter wenden ihre Kraft dem Ackerbau und Handwerk zu, während die Gebildeten sich dem Studium der Gesetze und Verbote widmen. Die Gelehrten aber studieren, statt sich nach der Gegenwart zu richten, das Altertum, um die Gegenwart ins Unrecht zu setzen und Miſstrauen und Verwirrung im schwarzhaarigen Volke hervorzurufen. Indem ich, der Minister Szĕ, mir zu verhehlen suche, daſs ich durch meine Worte den Tod verdiene, sage ich: im Altertum war das Reich geteilt und in Verwirrung, und keiner vermochte es zu einigen; infolgedessen erhoben sich die Lehensfürsten alle auf einmal. In ihren Reden berufen sie (die Gelehrten) sich alle auf das Altertum, um dadurch die Gegenwart schlecht zu machen; sie bedienen sich des Schmuckes leerer Worte, um dadurch den Tatbestand zu verwirren. Die Leute gefallen sich in dem, was sie privatim gelernt haben, um damit die Institutionen der Obrigkeit zu tadeln. Nachdem jetzt Ew. Majestät das Reich geeinigt, Schwarz von Weiſs geschieden und ein einheitliches Oberhaupt eingesetzt hat, suchen sie von ihrer voreingenommenen Meinung aus die Gesetze und Lehren zu bemängeln. Sobald sie erfahren haben, daſs ein Edikt erlassen worden, so beurteilt es ein jeder

von seiner Lehrmeinung aus: daheim tadeln sie es in ihrem Innern, und draufsen reden sie darüber auf den Gassen. Den Herrscher zu verherrlichen [1]) halten sie für rühmlich, abweichender Ansicht zu sein erscheint ihnen erhaben, und indem sie sich an die Spitze der Massen stellen, setzen sie Verleumdungen in Umlauf. Wenn man solches nicht untersagt, so wird oben die Macht des Herrschers sinken, während unten Parteiungen entstehen. Es zu untersagen wäre von Nutzen. Ich bitte, die offiziellen Geschichtswerke mit Ausnahme der Annalen von Ts'in sämtlich verbrennen zu lassen. Alle, welche, ohne das Amt eines Mitgliedes des Gelehrtenkollegiums zu bekleiden, Exemplare des Shi-king, Shu-king oder der Abhandlungen der hundert Schulen [2]) aufzubewahren wagen, haben dieselben ohne Ausnahme an die Behörden auszuliefern, damit diese sie verbrennen. Diejenigen, die da wagen, sich miteinander über das Shi-king oder Shu-king zu unterhalten, sollen (nach erfolgter Hinrichtung) auf den Marktplatz geworfen, diejenigen, die auf Grund des Altertums die Gegenwart tadeln, samt ihren Angehörigen dem Tode überliefert werden. Beamte, die von Übertretungen Kenntnis haben und sie nicht zur Anzeige bringen, verfallen der gleichen Strafe. Wer binnen dreifsig Tagen nach Erlafs des Ediktes (die betreffenden Schriften) nicht verbrannt hat, wird gebrandmarkt und zur Zwangsarbeit verurteilt. Von der Konfiskation ausgeschlossen sind Bücher über Medizin, Pharmakopöe, Wahrsagekunst, Ackerbau und Baumzucht. Wer den Wunsch hat, die Gesetze und Verordnungen zu studieren, möge sich Beamte zu Lehrmeistern nehmen.« —

Drei Jahre nach der Bücherverbrennung (210) besuchte Shi-hoang-ti den Berg Koei-ki, woselbst er den Manen des Kaisers Yü ein Opfer darbrachte. In seiner Begleitung befanden sich u. a. Li Szĕ und der Intendant des kaiserlichen Wagenparkes, Chao Kao. Auf dem Rückwege in Sha-k'iu (in der heutigen Provinz Chih-li) angelangt, starb der Kaiser, und als eine Probe des erzählenden Stiles mag hier noch ein Teil der Schilderung

[1]) In der Biographie des Li Szĕ heifst es an dieser Stelle abweichend: »Den Herrscher zu tadeln halten sie für rühmlich«, eine Lesart, die entschieden den Vorzug verdient.

[2]) Darunter sind die Schriften der verschiedenen Philosophenschulen zu verstehen.



seines Todes und der darauf folgenden Verschwörung gegen den legitimen Thronerben folgen.

»Shi-hoang-ti hatte zwanzig Söhne, deren ältesten, Fu-su, der Kaiser, weil er ihn zu wiederholten Malen offen zur Rede gestellt, nach Shang-kiün geschickt hatte, um die daselbst unter dem Oberbefehl des Generals Meng T'ien stehenden Truppen zu inspizieren. Der jüngste Sohn, Hu-hai, der in besonderer Gunst stand, hatte gebeten, den Kaiser begleiten zu dürfen, und auch die Erlaubnis dazu erhalten. Von den übrigen Söhnen war ihm keiner gefolgt. Im siebenten Monat kam Shi-hoang-ti nach Sha-k'iu, und da er dort schwer erkrankte, beauftragte er den Chao Kao, ein Schreiben an den Prinzen Fu-su zu richten und diesem zuzustellen, in welchem er ihm befahl, sich seinem Leichenbegängnisse anzuschliefsen und ihn in Hien-yang zu bestatten. Der Brief war bereits versiegelt, aber noch nicht dem Boten übergeben worden, als Shi-hoang-ti verschied. Brief und Reichssiegel befanden sich beide bei Chao Kao. Nur der Sohn Hu-hai, der Minister Li Szĕ, Chao Kao und fünf oder sechs in besonderer Gunst stehende Eunuchen wufsten, dafs der Kaiser tot war; von den übrigen Beamten wufste es keiner. In der Erwägung, dafs der Kaiser auswärts gestorben war und es noch keinen legitimen Thronerben gab, hielt Li Szĕ den Tod geheim. Er liefs die Leiche in einen verschlossenen Wagen setzen, und wie bisher fuhren die Beamten fort, ihre Vorträge zu halten und dem Kaiser sein Mahl zu servieren, während ein im Wagen verborgener Eunuch die Genehmigung zu den verschiedenen Anträgen erteilte. Chao Kao behielt daraufhin das für Fu-su bestimmte Reichssiegel samt dem Briefe zurück und sprach zum Prinzen Hu-hai: ‚Der Kaiser ist gestorben, und es liegt kein Edikt vor, durch welches seine Söhne mit Ländereien belehnt werden; nur für den ältesten Sohn allein hat er ein Schreiben übergeben. Sobald dieser angekommen ist, wird er den Thron besteigen und Kaiser werden. Was soll dagegen geschehen?‘ — Hu-hai sagte: ‚Gewiss. Ich habe sagen hören: »Ein erleuchteter Fürst kennt seine Untertanen; ein erleuchteter Vater kennt seine Söhne.« Da nun mein Vater gestorben ist, ohne seine Söhne zu belehnen, — wie wäre darüber ein Wort zu verlieren?‘ — ‚Mit nichten‘, entgegnete Chao Kao, ‚sondern gerade in diesem Augenblicke liegt die Macht des Reiches

und seine Zukunft bei dir, Herr, bei mir und beim Minister Li Szĕ. Ich wünschte, du überlegtest das. Und dann: wie ließse sich die Frage, ob man die Menschen zu Untertanen machen oder von ihnen zu Untertanen gemacht, ob man die Menschen beherrschen oder von ihnen beherrscht werden solle, an einem Tage entscheiden?' — Hu-hai sagte: ,Den älteren Bruder zu beseitigen, um den jüngeren auf den Thron zu setzen, wäre ungerecht; des Vaters Befehl aus Furcht vor dem Tode nicht anzunehmen, wäre unkindlich; bei schwachem Können und geringen Fähigkeiten sich mit Gewalt die Verdienste anderer zu nutze zu machen, wäre Ohnmacht. Diese drei Arten des Vorgehens verstoßsen gegen die Tugend. Das Reich würde sich nicht fügen, ich selbst geriete in Gefahr, und den Schutzgöttern des Landes würden keine Opfer mehr dargebracht werden.' — Da sagte Chao Kao: ,Ich habe gehört, daſs die Könige T'ang und Wei ihre Gebieter getötet haben: dennoch preist die Welt ihre Gerechtigkeit, ohne sie für illoyal zu halten; der Fürst von Wei erschlug seinen Vater: dennoch blickt der Staat Wei zu seiner Tugend empor, und K'ung-tszĕ berichtet von ihm, ohne ihn für unkindlich zu erklären. Bei großsen Unternehmungen gelten nun einmal keine kleinlichen Rücksichten, und die vollendete Tugend ist nicht nachgiebig. Jeder Dorfflecken hat seine Berechtigung, und die hunderterlei Beamten sind nicht von einerlei Verdienst. Wer daher über der Rücksicht auf das Kleine das Großse vergiſst, wird später sicherlich Nachteil davontragen, und wer wankelmütig und unentschlossen ist, für den kommt später sicher die Reue nach. Wer aber entschlossen zu handeln wagt, dem weichen die Geister und Dämonen aus dem Wege, und der Erfolg bleibt nicht aus. Ich wünschte, Herr, du befolgtest das.' — Hu-hai sprach seufzend: ,Noch hat das Begräbnis nicht stattgefunden, noch sind die Trauerfeierlichkeiten nicht beendet, — wie erschiene es da angebracht, wenn ich dem Minister mit dieser Angelegenheit käme?' — Chao Kao aber rief: ,Es ist Zeit! es ist Zeit! Ein flinkes Roſs, das mit Proviant beladen ist, hat nur die eine Sorge, daſs es die Zeit versäumen könnte!' —

Nachdem alsdann Hu-hai Chao Kaos Vorschlag gebilligt hatte, sagte dieser: ,Wenn wir uns nicht mit dem Minister besprechen, werden wir, fürchte ich, die Sache nicht bewerkstelligen können; ich bitte daher, mich mit dem Minister beraten zu dürfen.'«

Es wird alsdann des weiteren erzählt, wie es Chao Kao nicht ohne Schwierigkeiten gelingt, Li Szĕ zur Teilnahme am Komplott zu überreden, und wie der rechtmäſsige Thronerbe Fu-su, sowie auch der General Meng T'ien durch ein gefälschtes Schreiben des Shi-hoang-ti gezwungen werden, sich selbst den Tod zu geben. Hu-hai wird auf den Thron erhoben und erweist sich als ein willenloses Werkzeug in den Händen des ränkevollen Chao Kao. Vergeblich sucht Li Szĕ Einfluſs auf den Kaiser zu gewinnen und den grausamen Lüstling zur Vernunft zu bringen; schlieſslich zieht jedoch auch er es vor, mit den Wölfen zu heulen und sich durch ein unwürdig schmeichlerisches Schreiben die Gunst des Kaisers zu sichern. Nun aber regt sich auch alsbald in Chao Kao die Eifersucht auf den gefährlichen Nebenbuhler, und durch eine geschickt eingefädelte Intrige gelingt es ihm in der Tat, ihn zu stürzen. Der einst allmächtige Minister wird gefesselt in den Kerker geworfen und muſs sogar eine Bastonade von tausend Stockhieben über sich ergehen lassen. Unter den Qualen der Folter legte er zwar zunächst ein falsches Geständnis ab, richtete aber darauf aus dem Gefängnisse folgendes Schreiben voll bitterer Ironie an den Kaiser, in dem er sich im Vertrauen auf dessen bessere Einsicht zu rechtfertigen sucht:

»Ich habe über dreiſsig Jahre lang als erster Minister die Regierung über das Volk geführt. Als ich herkam, war das Gebiet von Ts'in eng und beschränkt, unter dem früheren Könige umfaſste es kaum mehr als tausend Li, während das Heer etwa hunderttausend Mann stark war. Indem ich meine geringen Fähigkeiten aufbot, fügte ich mich gewissenhaft den Gesetzen und Befehlen. Im stillen sandte ich politische Agenten aus, versah sie mit Gold und Edelsteinen und lieſs sie als Sophisten bei den Lehensfürsten umherziehen. Im stillen setzte ich Panzer und Waffen in Bereitschaft und brachte die Lehren der Regierungskunst zur Vollendung. Ich stellte tüchtige Krieger als Offiziere an und ehrte verdienstvolle Beamte, indem ich sie an Rang und Einkünften erhöhte. Dadurch brachte ich es schlieſslich dahin, Han einzuschüchtern, Wei zu schwächen, Yen und Chao zu zertrümmern, Ts'i und Ch'u zu vernichten, bis ich zuletzt die sechs Staaten vereinigte, ihre Könige gefangen nahm und den König von Ts'in auf den Thron erhob und zum Kaiser machte. Das war mein erstes Vergehen.

Im Norden vertrieb ich die Hu- und Moh-Barbaren, im Süden stellte ich die Ruhe unter den hundert Barbarenstämmen von Yüeh her und liefs dadurch Ts'ins Stärke sehen. Das war mein zweites Vergehen.

Ich ehrte die hohen Beamten, indem ich sie an Rang und Würden erhöhte, um dadurch ihre Anhänglichkeit zu sichern. Das war mein drittes Vergehen.

Ich errichtete Altäre für die Schutzgötter des Landes und stellte den kaiserlichen Ahnentempel wieder her, um dadurch die Weisheit des Herrschers offenbar zu machen. Das war mein viertes Vergehen.

Ich änderte die Schriftzeichen[1]), führte ein einheitliches Mafs- und Gewichtssystem ein und verbreitete den Glanz der Bildung im Reiche, um dadurch Ts'ins Ruhm zu begründen. Das war mein fünftes Vergehen.

Ich legte Heerstrafsen an und errichtete Aussichtstürme, um dadurch zu zeigen, dafs der Herrscher seine Absicht erreicht habe. Das war mein sechstes Vergehen.

Ich erliefs die Strafen und erleichterte die Abgaben, um des Herrschers Wunsche, die Menge zu gewinnen, Folge zu geben, so dafs alles Volk zu ihm emporblickte und selbst im Tode seiner nicht vergafs. Das war mein siebentes Vergehen.

Ein Beamter meines Schlages hätte, sollte ich meinen, um seiner Vergehen willen sicherlich schon längst den Tod verdient. Indem der Kaiser mein Können und meine Kräfte aufzuwenden geruht hat, ist es nunmehr so weit mit mir gekommen. Ich wünschte, Ew. Majestät möchten dies prüfen.«

Als das Schreiben eintraf, wies Chao Kao seine Beamten an, es zu beseitigen. »Denn,« sagte er, »wie darf ein Gefangener ein Schreiben an den Kaiser richten?« — Darauf beauftragte er zehn seiner Klienten, die sich für Zensoren, kaiserliche Adjutanten und Palastbeamte ausgeben sollten, den Li Szĕ nochmals zu verhören; nachdem aber Li Szĕ dieses Mal der Wahrheit gemäfs geantwortet hatte, liefs er ihn aufs neue prügeln. Darauf erschienen Abgesandte des Kaisers bei Li Szĕ, die ein Verhör mit ihm anstellen sollten; Li Szĕ aber glaubte, dafs es ihm

[1]) Li Szĕ hat die sog. »kleine Siegelschrift« erfunden, eine vereinfachte Form der bis dahin üblichen »grofsen Siegelschrift«.

ebenso ergehen würde wie das vorige Mal, und wagte daher nicht, seine Aussage zu wiederholen, sondern bekannte sich schuldig. Als der Bericht dem Kaiser vorgelegt wurde, sprach dieser erfreut: »Ohne den Herrn Chao wäre ich vermutlich dem Minister zum Opfer gefallen.«

Infolge falscher Angaben, die Chao Kao gegen ihn macht, wird Li Szĕ schliefslich verurteilt, auf dem Marktplatze von Hien-yang mittendurchgesägt zu werden. »Als Li Szĕ mit seinem zweiten Sohne, beide gefesselt, aus dem Kerker heraustrat, blickte er sich nach seinem Sohne um und sprach: ‚Ach, könnte ich doch mit dir zusammen, den gelben Hund zur Seite, zum Osttore von Shang-ts'ai hinausgehen und den schlauen Hasen jagen!' Vater und Sohn brachen in Tränen aus, und das ganze Geschlecht ward ausgerottet.« —

Der hier mitgeteilte, nur kurze Auszug aus einem der siebzig Bücher, die den biographischen Teil der »Historischen Denkwürdigkeiten« bilden, gibt, wie mich dünkt, einen zutreffenden Begriff von Szĕ-ma Ts'iens Darstellungstalent. Die geschickte Art, wie er hier die Einzelbiographie zu einem Zeitgemälde auszugestalten, den fortlaufenden Gang der Erzählung durch Einflechtung von Rede und Gegenrede zu unterbrechen und zu beleben weifs, verrät ohne Zweifel eine hohe Kunst. Mit so plastischer Deutlichkeit treten Menschen und Dinge vors Auge, dafs man sich gleichsam mitten in die um zwei Jahrtausende zurückliegenden Zeitverhältnisse hineinversetzt fühlt. Wie lehrreich sind solche Einblicke für den Historiker, wie wertvoll für den Diplomaten, den sein Beruf ins Reich der Mitte führt. Ist doch das von Szĕ-ma Ts'ien so meisterlich geschilderte Intrigenspiel auch heute noch in der Politik Chinas auf der Tagesordnung; nur die Rollen sind anders besetzt, während der Gang der Handlung und die altbewährten Mittel dramatischer Verwicklung dieselben geblieben sind wie ehedem. Aber nicht nur in dem inneren Werte seines Werkes als einer Geschichtsquelle allerersten Ranges liegt Szĕ-ma Ts'iens litterargeschichtliche Bedeutung, sondern zum mindesten im gleichen Mafse auch in der Anregung, die von ihm ausgegangen ist. Seine »Historischen Denkwürdigkeiten« haben allen späteren offiziellen Darstellungen der Geschichte Chinas als Vorbild gedient, so dafs er recht eigentlich als der Begründer der chinesischen Geschichtschreibung bezeichnet werden mufs.

Ihm folgten zunächst Pan Piao (3—54 n. Chr.) und dessen Sohn Pan Ku mit ihrer Geschichte der älteren Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 24 n. Chr.) und später, im fünften Jahrhundert, Fan Yeh als Verfasser der Geschichte der jüngeren Han (25—200). Seitdem hat ununterbrochen die Sitte fortbestanden, dafs nach dem Erlöschen einer jeden Dynastie deren Geschichte unter der nächstfolgenden von Staats wegen auf Grund des vorhandenen Aktenmaterials veröffentlicht wird. Diese offiziellen Geschichtswerke werden mit Einschlufs von Szĕ-ma Ts'iens »Historischen Denkwürdigkeiten« unter dem Namen der »Vierundzwanzig Reichsannalen«, Nien-szĕ-shi, zusammengefafst. Sie erstrecken sich bis zum Jahre 1643, d. h. bis zum Untergange der Ming-Dynastie, und enthalten die stattliche Zahl von 3164 Büchern. Mit Recht dürfen sich die Chinesen daher rühmen, das einzige Kulturvolk der Welt zu sein, das auf eine dreitausend Jahre umfassende, lückenlose und beglaubigte geschichtliche Überlieferung zurückblicken kann. Bemerkenswert ist aber auch, dafs eine chinesische Verlagsfirma in Shanghai Neudrucke des ganzen ungeheuren Sammelwerkes veranstaltet hat, von denen der eine etwa 300, der andere gar nur 100 Mark kostet. Diese Tatsache genügt, um den Wissensdrang einer Nation zu kennzeichnen, deren abgeschlossene und schwer zugängliche Eigenart bei uns auch heute noch oft genug ins Lächerliche gezogen, aber leider selten genug verstanden wird.

II. Philosophische und Brieflitteratur.

So sehr auch im Zeitalter der Han einerseits das geschichtliche, anderseits das philosophisch-antiquarische Interesse vorherrschte, ging doch auch die Philosophie nicht ganz leer aus. Hoai-nan-tszĕ, von dem bereits im vorigen Kapitel im Zusammenhange mit den übrigen Philosophen der taoistischen Schule die Rede gewesen ist, gehört zeitlich in diese Periode; desgleichen genofs der aus Ch'eng-tu in der heutigen Provinz Szĕ-ch'uan stammende Yang Hiung (53 v. Chr. bis 18 n. Chr.) als Vertreter der confucianischen Richtung lange Zeit eines grofsen Ruhmes, obwohl er nicht eigentlich zu den selbständigen Denkern gerechnet werden kann. In seinen ethischen Ansichten nimmt er eine Art Mittelstellung zwischen dem Optimismus des Meng-

tszĕ und dem Pessimismus des Siün K'ing ein. »Des Menschen Natur,« sagt er, »ist ein Gemisch von gut und böse. Wer das Gute pflegt, wird ein guter Mensch, wer aber das Böse pflegt, wird ein böser Mensch. Ist nicht der Trieb das Rofs, das dem Guten wie dem Bösen zustrebt?« (Fah-yen II, p. 8—9.) Nach Meng-tszĕ war, wie der Leser sich erinnern wird, der angeborene Trieb ursprünglich auf das Gute gerichtet, während er nach Yang Hiung nur die Richtung einschlägt, die ihm vorgeschrieben wird. »Betrachte die Selbstvervollkommnung als Bogen, den entschlossenen Sinn als Pfeil, die Rechtlichkeit als Ziel: schiefse den Pfeil nicht eher ab, als bis du das Ziel ins Auge gefafst hast, so wirst du es sicher treffen.« (Fah-yen II, p. 7.) Die sittliche Vollkommenheit sieht er in der Vereinigung der fünf Kardinaltugenden. »Was die Anwendung von Menschenliebe, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit betrifft, so ist die Menschenliebe die Stätte des Verweilens, die Rechtlichkeit der Weg, die Schicklichkeit das Gewand, die Weisheit die Leuchte und die Aufrichtigkeit das Erkennungszeichen.« [1]) (Fah-yen II, p. 10.) Die höchste aber unter den Kardinaltugenden ist ihm die Weisheit: »Es gibt in der Welt drei Klassen: Die von den Leidenschaften und Begierden ausgehen, gehören zu der Klasse der Tiere; die von der Schicklichkeit und Rechtlichkeit ausgehen, gehören zu der Klasse der Menschen; die von der Weisheit allein ausgehen, gehören zu der Klasse der Heiligen.« (Fah-yen II, p. 14.)

In betreff des Confucius äufsert sich Yang Hiung in dem Sinne, dafs die Verwirklichung seiner Lehren erst von der Zukunft erwartet werden dürfe. »Als jemand (den Yang Hiung) fragte, ob es unter den Lehensfürsten zur Zeit des K'ung-tszĕ solche gegeben habe, die seine Weisheit erkannten, sagte er: ‚Sie erkannten sie wohl.' — ‚Wenn sie sie erkannten, warum machten sie dann keinen Gebrauch von ihm?' — Er antwortete: ‚Obschon sie seine Weisheit erkannten, waren sie dennoch

---

[1]) Das Wort *fu*, welches ich hier durch »Erkennungszeichen« wiedergegeben habe, bedeutet eigentlich ein Holztäfelchen, dessen man sich bei Verträgen bediente. Dasselbe wurde mittendurchgeschnitten, und jeder der beiden Kontrahenten behielt eine Hälfte. Durch Zusammenlegen der genau zueinander passenden Teile konnte jederzeit die Echtheit des Dokuments geprüft werden.



nicht fähig, von ihm Gebrauch zu machen.' — ,Darf ich darüber etwas Näheres erfahren?' fragte jener. Yang Hiung sagte: ,Hätten sie von ihm Gebrauch machen wollen, so hätten sie ihm folgen müssen; um ihm zu folgen, hätten sie ihren Gepflogenheiten entsagen, ihren Neigungen zuwiderhandeln, ihre Schwäche stärken, auf ihr eigenes Können verzichten und ihre ganze Energie aufwenden müssen. Nur der Allertugendhafteste im Reiche wäre im stande gewesen, von ihm Gebrauch zu machen.' Ein anderer fragte: ,Wenn K'ung-tszĕ wufste, dafs seine Lehren keine Anwendung finden würden, wie in aller Welt vermochte er das zu ertragen?' — ,Er verliefs sich auf edle Männer kommender Geschlechter,' erwiderte Yang Hiung.« (Fah-yen VI, p. 3.)

Eine von der des Yang Hiung abweichende Richtung schlug Wang Ch'ung (27—98) ein. »Ohne sich einer der herrschenden Schulen anzuschliefsen, ging er unbeirrt seinen eigenen Weg. Schon in frühester Jugend zeigte er ein grüblerisches, in sich gekehrtes Wesen. Während seine Altersgenossen sich damit vergnügten, Vögel oder Zikaden zu fangen oder mit Geld zu spielen, fand er keinen Gefallen an solchen Dingen, so dafs sein Vater sich über ihn verwunderte. Als er sechs Jahre alt war, lehrte dieser ihn lesen. Er war ernst, aufmerksam, gutherzig und pflichttreu, dabei von schicklichem Benehmen und kindesliebend.« So schreibt er selbst über sich. Acht Jahre alt, kam er zur Schule, wo er sich bald so auszeichnete, dafs sein Lehrer ihm das Lun-yü und das Shu-king gab, in denen er täglich tausend Worte las. Von früh auf ein Bücherwurm, kennt er schon als Knabe kein gröfseres Vergnügen als die auf dem Markte von Loh-yang[1]) ausgestellten Bücher zu betrachten, die zu kaufen ihm seine Mittel nicht erlaubten. Nach beendeten Studien beginnt er seine Laufbahn als Schulmeister, um sie als Unterpräfekt der Hauptstadt zu beschliefsen. Im Jahre 88, zehn Jahre vor seinem Tode, zieht er sich ins Privatleben zurück, um ungestört seinen litterarischen Neigungen leben zu können. Zwar läfst ihm der Kaiser Chang-ti (76—89), dem der Ruhm seiner Gelehrsamkeit zu Ohren gekommen war, einen Posten anbieten,

---

[1]) Loh-yang, westlich vom heutigen Ho-nan-fu in der Provinz Ho-nan gelegen, war unter der späteren Han-Dynastie die Hauptstadt des Reiches.

Wang Ch'ung aber schützt Krankheit vor, um das ehrenvolle Anerbieten ablehnen zu können. Von seinen zahlreichen Schriften ist nur eine umfangreiche, Lun-heng, d. h. »Kritische Erwägungen« betitelte Sammlung von Abhandlungen über die verschiedensten Gegenstände auf uns gekommen. Schon die Titel der einzelnen Abhandlungen, wie: »Über das Glück«, »Übertreibungen des Confucius«, »An Confucius gerichtete Fragen«, »Zur Kritik des Meng-tszĕ«, »Über den Himmel«, »Über die Sonne«, »Über Drachen«, »Über Tiger, Insekten und Omina«, »Über den Tod«, »Über Dämonen«, »Über Sparsamkeit bei Leichenbegängnissen«, »Über den Ahnenkult«, »Über Opfer« u. dgl. m. geben einen Begriff von der reichen Mannigfaltigkeit des Inhaltes, von dem bisher leider nur der geringste Teil durch Übersetzungen zugänglich gemacht worden ist[1]). Ein kritisch nüchterner, allem Mystizismus abgewandter Sinn und eine geschworene Feindschaft gegen jegliche Art von Aberglauben, auch gegen den Autoritätenglauben: das scheinen die hervorstechendsten Merkmale seiner geistigen Eigenart zu sein.

In der Abhandlung über den Tod zieht Wang Ch'ung gegen den Glauben an ein persönliches Fortleben nach dem Tode zu Felde. Die Seele ist nach ihm durchaus von der Lebenskraft abhängig, die ihren Sitz im Blute hat. Wenn der Leib durch den Tod zerfällt, wird durch die Zersetzung des Blutes auch die in ihm befindliche Lebenskraft, und mit ihr die Seele, vernichtet. Vor der Geburt des Menschen bildet die Seele einen Teil des form- und intellektlosen ursprünglichen Odems. Ich vermute, dafs hierfür im Urtexte der Ausdruck K'i gebraucht ist, der in der philosophischen Terminologie der Chinesen unserem Begriffe der Kraft entspricht. Bei der Geburt gerinnt gleichsam ein gewisses Quantum dieses Odems und gelangt in diesem Zustande

[1]) Da mir das Lun-heng im Urtexte leider nicht zu Gebote steht, bin ich für das folgende auf zwei einschlägige Abhandlungen angewiesen gewesen. A. B. Hutchinson, The Critical Disquisitions of Wang Ch'ung (China Review VII und VIII) enthält die Übersetzung der Abhandlungen Wen-K'ung, »An Confucius gerichtete Fragen«, und Tsz'ĕh-Meng, »Zur Kritik des Meng-tszĕ«, sowie der Autobiographie des Wang Ch'ung. A. Forke gibt in seinem Aufsatze: »Wang Ch'ung and Plato on Death and Immortality« (Journ. of the China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXXI, p. 1 ff.) einen Auszug aus der Abhandlung über den Tod.

in den menschlichen Leib, um für die Dauer seiner Lebenszeit in ihm zu verbleiben und nach dem Tode wieder in seinen ursprünglichen Zustand zurückzukehren. Wenn es ein persönliches Fortleben der von ihrer körperlichen Hülle befreiten Seele gäbe, dann müfsten, meint Wang Ch'ung, die Geister der Verstorbenen ihr Dasein auf irgend eine Weise bekunden, was jedoch nicht geschehe. Bemerkenswert ist auch der Einwand, dafs, wer an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele glaube, das Gleiche auch von der Tierseele annehmen müsse, da zwischen dem Menschen und den übrigen lebenden Wesen ein fundamentaler Unterschied nicht bestehe. Ein bewufstes Fortleben der vom Körper getrennten Seele, fährt Wang Ch'ung fort, sei undenkbar, da die geistigen Funktionen durchweg vom Körper abhängig seien. Sobald wichtige Organe des Körpers durch Krankheit oder andere Ursachen geschädigt seien, werde auch die Seele dadurch beeinflufst: diese Erwägung nötige zum Schlusse, dafs der Tod des Körpers auch ein Aufhören der seelischen Funktionen zur Folge haben müsse. Wang Ch'ung vergleicht die Seele mit dem Feuer. Sei das Feuer erloschen, so könne die Asche nicht wieder zum Brennen gebracht werden: ebensowenig könne die Seele, nachdem der Leib vernichtet sei, wieder aufleben, denn der Leib verhalte sich zur Seele, wie das Brennmaterial zum Feuer[1]).

Mehr jedoch als durch seine philosophischen Lehren hat sich Wang Ch'ung durch die Stellung, die er Confucius und Meng-tszĕ gegenüber einnahm, berühmt, oder, vielleicht richtiger ausgedrückt, berüchtigt gemacht. In den beiden Abhandlungen: »An Confucius gerichtete Fragen« und »Zur Kritik des Meng-tszĕ« geht er mit den beiden Weisen ziemlich schonungslos ins Gericht, indem er ihnen auf Schritt und Tritt Irrtümer und Widersprüche in ihren Lehren nachzuweisen sucht. Hier ein Beispiel für die Art, wie er dabei zu Werke geht.

Es handelt sich um Lun-yü XII, 7: »Tszĕ-kung fragte, durch welche Mittel man ein Staatswesen lenke. Der Meister sprach: ‚Durch hinreichende Ernährung, hinreichende Wehrkraft und das Vertrauen des Volkes.' — Tszĕ-kung sagte: ‚Wenn man aber nicht umhin kann, auf eines davon zu verzichten,

[1]) S. Forke, a. a. O., S. 6 ff.

welches von den dreien wäre dann zuerst preiszugeben?‘ — ‚Die Wehrkraft‘, lautete die Antwort. — Tszĕ-kung fuhr fort: ‚Und wenn man nicht umhin kann, auch auf eines von den beiden übrigen zu verzichten, was wäre dann zuerst preiszugeben?‘ — Der Meister sagte: ‚Die Ernährung. Von alters her ist der Tod allen gemeinsam, ohne Vertrauen aber kann ein Volk nicht bestehen.‘« — Wang Ch‘ung macht nun dagegen den Einwand: wenn ein Staat nicht in der Lage sei, das Volk mit hinreichender Nahrung zu versorgen und dieses Hunger leiden müsse, so werde es die Vorschriften der Schicklichkeit unbeachtet lassen; ohne Schicklichkeit sei aber Vertrauen nicht denkbar. In Zeiten der Not gingen selbst die elementarsten Gefühle der Eltern- und Kindesliebe verloren — wie könne da noch von Vertrauen die Rede sein? Als Gegenbeweis führt er dann folgende Stelle (Lun-yü XIII, 9) an: »Als der Meister nach Wei kam, hatte er den Yen Yu als Wagenlenker. Der Meister sagte: ‚Wie zahlreich die Bevölkerung ist!‘ — ‚Da sie bereits zahlreich ist,‘ fragte Yen Yu, ‚was könnte noch für sie getan werden?‘ — ‚Man bereichere sie‘, sagte er. — ‚Und wenn sie reich ist,‘ fuhr Yen Yu fort, ‚was könnte dann noch für sie getan werden?‘ — ‚Man unterweise sie‘, lautete die Antwort.« — In diesem Falle gehe also die Bereicherung der Unterweisung voran; nun komme aber doch hinreichende Ernährung und Wohlstand einerseits und Vertrauen und Unterweisung anderseits im Grunde auf dasselbe hinaus. Die Auskunft, die Confucius seinen beiden Schülern gebe, enthalte also einen Widerspruch. Was für eine Folgerichtigkeit sei nun in seinen Ansichten über die Staatslenkung?[1])

Wang Ch‘ung übersieht bisweilen, daſs Confucius eben, sozusagen, Gelegenheitsphilosoph war und sich in seinen Antworten nach der Persönlichkeit des Fragestellers und nach den begleitenden Nebenumständen zu richten pflegte, eine Eigentümlichkeit, aus der sich, wenn auch nicht alle, so doch manche scheinbare Widersprüche in seinen Äuſserungen erklären lassen. Oft genug artet auch — das läſst sich gleichfalls nicht in Abrede stellen — Wang Ch‘ungs Kritik in kleinliche Wortklauberei aus, aber das Bedeutsame seines Vorgehens liegt auch weniger in der Art und dem inneren Werte seiner Kritik, als in jenem

[1]) S. China Review VII, p. 172—173.

Vorgehen selbst. Dafs er in einer Zeit, da bereits ein förmlicher Kultus mit dem Namen des Confucius getrieben und das *jurare in verba magistri* geradezu als eine Art Legitimation der Gesinnungstüchtigkeit angesehen wird, mit offenem Visier der allgemein anerkannten Autorität des Meisters entgegenzutreten wagt, beweist auf jeden Fall einen sittlichen Mut, der Anerkennung verdient. Sein Vorgehen hat denn auch, wie nicht anders zu erwarten war, weder Anklang noch Nachahmung gefunden.

Unter den sonstigen litterarischen Denkmälern der Han-Periode ragt als ein mit Recht gepriesenes Muster klassischen Briefstiles des Li Ling Schreiben an seinen Freund Su Wu hervor, das durch seinen hohen dichterischen Schwung und Glanz des Ausdruckes eine Art Mittelstellung zwischen der prosaischen und poetischen Litteratur jener Zeit einnimmt. Verfasser des Briefes ist der bereits oben erwähnte Li Ling[1]), der nach seinem kriegerischen Mifserfolge aus Furcht vor dem Zorne des Kaisers im Lande der Hiung-nu wohnen blieb und daselbst auch als Schwiegersohn des Khans seine Tage beschlofs. Sein Freund Su Wu aber war mit der Mission beauftragt worden, die in chinesischer Gefangenschaft befindlichen Gesandten der Hiung-nu in ihre Heimat zurückzugeleiten. Hier geriet er jedoch selbst in die Gefangenschaft, aus der er erst nach neunzehn Jahren befreit wurde. Wieder daheim, richtete er ein Schreiben an Li Ling, in welchem er auch ihn zur Rückkehr zu bewegen sucht. Als Antwort darauf erhielt er den folgenden Brief:

»Verehrter Freund Tszĕ-k'ing![2]) Glücklich bist du fürwahr, der du mit Eifer deine edlen Eigenschaften zur Geltung gebracht, dir in guten Zeiten einen Namen gemacht und deinen Ruhm allerorten verbreitet hast! Weit weg, an ein fremdes Land gebunden zu sein, gehört zu den Dingen, die schon die Alten beklagten. Wie sollte ich, dessen Gedanken in die Ferne gerichtet sind, nicht vor Sehnsucht vergehen? Dafs du mich nicht aufgegeben, sondern mich aus der Ferne eines Antwortschreibens gewürdigt hast, in dem du mich mit Eifer zu trösten und zu ermahnen suchst, ist mehr als ein Bruder hätte tun können.

---

[1]) S. oben S. 189 ff.

[2]) Tszĕ-k'ing war der Beiname des Su Wu.

Aber wie sollte ich trotz meiner Einfältigkeit nicht betrübt sein? Seit meiner Übergabe bis auf den heutigen Tag sitze ich, aller Hilfsmittel beraubt, einsam da, in Trübsal versunken, und den ganzen Tag sehe ich nichts als fremde Gestalten. Durch lederne Handschuhe und ein Filzzelt schütze ich mich gegen Wind und Regen, mit ranzigem Fleisch und Milchbranntwein stille ich meinen Hunger und Durst. Verlangt mich nach fröhlicher Unterhaltung, so finde ich niemand, mit dem ich mich erheitern könnte. Das ganze Land der Hu[1])-Barbaren ist grau von Eis, in den Grenzgebieten ist der Erdboden von Frost geborsten, und ich höre nichts als den schrillpfeifenden Ton des trübseligen Windes. Im neunten Herbstmonat ist es so kalt, dafs jenseit der Grenze die Gräser verdorren. Nachts finde ich keinen Schlaf und höre geneigten Ohres, wie in der Ferne die Barbaren ihre Pfeifen blasen, die weidenden Pferde klagend wiehern und sich zu Haufen sammeln, bis endlich von allen vier Seiten her Lärm ertönt. Und wenn ich am frühen Morgen hinhorche, entströmen mir unwillkürlich die Tränen. Ach, Tszĕ-k'ing! wie sollte denn mein Herz beschaffen sein, dafs ich anders als traurig sein könnte? Seit ich von dir getrennt bin, fühle ich mich noch hilfloser. Ich denke an meine alte Mutter, die, hochbejahrt, hingerichtet wurde, an mein Weib und meine Kinder, die schuldlos ins Verderben gerieten[2]). Ich habe meinem Lande mit Undank gelohnt und werde nun von der Mitwelt bedauert. Du bist ruhmgekrönt heimgekehrt, während ich mit Schande bedeckt zurückblieb. Das ist Schicksal, — was ist dabei zu tun! Aus gesitteten und rechtschaffenen Verhältnissen hervorgegangen, bin ich in eine unwissende Umgebung geraten. Dafs ich, den Wohltaten meines Fürsten und meiner Eltern entsagend, mein Leben dauernd unter den Barbaren hinbringen mufs, ist wohl traurig! Dafs aber an die Stelle der Nachkommen meiner Vorfahren ein barbarisches Geschlecht treten wird[3]), ist für mich noch be-

---

[1]) Hu ist die allgemeine Bezeichnung der Barbarenstämme, zu denen auch die Hiung-nu gehörten.

[2]) Auf die Kunde hin, dafs Li Ling die Truppen des Khans der Hiung-nu ausbilde, hatte der Kaiser seine Mutter, sein Weib und seine Kinder hinrichten lassen.

[3]) Damit meint er die Nachkommenschaft aus seiner Ehe mit der Tochter des Fürsten der Hiung-nu.

klagenswerter. Die Gröfse meines Verdienstes und die Geringfügigkeit meines Vergehens sind keiner aufklärenden Untersuchung gewürdigt worden, und den geheimen Vorsatz, mit dem ich mich trug, hat man verschmäht. So oft ich daran denke, möchte ich meines Lebens vergessen! Es würde mir nicht schwer fallen, mir das Herz zu durchbohren, um mich zu rechtfertigen, oder mir den Hals abzuschneiden, um meine Absicht zu bekunden. Aber wenn ich berücksichtige, dafs der Staat mich schon abgetan hat, so würde es nutzlos sein, wollte ich meinem Leben ein Ende machen; vielmehr würde ich die Schande dadurch nur noch vergröfsern. Daher zwinge ich mich jedesmal wieder, den Schimpf zu ertragen und mein Leben fortzuführen, so gut es eben geht. Leute aus meiner Umgebung suchen mich zwar durch Vergnügungen, die mein Herz unberührt lassen, zu trösten und aufzurichten, aber die Freuden der Fremde machen mich nur traurig und vermehren meinen Kummer. Ach, Tszĕ-k'ing! Leute, die einander kennen, legen Wert darauf, dafs einer des anderen Herz kenne! — Mein voriges Schreiben war eilig gehalten und erschöpfte nicht, was mein Inneres erfüllte; daher will ich es dir noch einmal in Kürze sagen.

Der verstorbene Kaiser hatte mir fünftausend Mann Fufsvolk mitgegeben, mit denen ich in entfernten Gebieten Krieg führen sollte. Fünf Heerführer hatten den Weg verloren, ich allein erreichte den Kriegsschauplatz. Mit Proviant für einen Marsch von zehntausend Li versehen, überschritt ich an der Spitze meines Fufsvolkes die Grenze des Reiches und betrat das Gebiet der Hu-Barbaren. Mit einer Schar von fünftausend Mann stand ich einem Heere von hunderttausend gegenüber. Meine ermatteten Truppen anfeuernd, trat ich einer Reiterei mit frischgezäumten Rossen entgegen. Dennoch tötete ich ihren Befehlshaber und bemächtigte mich ihrer Fahnen. Ich verfolgte sie nordwärts, wie Staub fegte ich ihre Spur weg und machte ihre heldenmütigen Führer nieder. Meine Leute aber hatte ich so weit gebracht, dafs sie auf den Tod blickten, als handelte sich's um die Heimkehr. In meiner Unfähigkeit hoffte ich auf ein hohes Amt und glaubte damals ein Verdienst errungen zu haben, das seinesgleichen suchte.

Nachdem die Hiung-nu geschlagen waren, machten sie jedoch im ganzen Reiche das Heer mobil und wählten die tüch-

tigsten Truppen aus, die über hunderttausend Mann stark waren. Der Shan-yü[1]) erschien auf dem Kampfplatze und schlofs uns persönlich von allen Seiten ein. War schon die Stärke der einheimischen Truppen und der unseren eine ungleiche, so war der Abstand zwischen Reiterei und Fufsvolk erst recht ein gewaltiger. Aufs neue kämpften die erschöpften Truppen, wobei sie Einer gegen Tausend standen. Dennoch überwanden sie die Schmerzen ihrer Wunden und kämpften mit Todesverachtung um die Wette. Tote und Verwundete deckten das Feld, der Übriggebliebenen waren keine hundert, und selbst diese waren den Leiden nicht mehr gewachsen und nicht im stande, Schild und Speer zu halten. Als ich jedoch, die Arme erhebend, ihnen zurief, da richteten sich alle auf, Verwundete und Kranke, und erhoben ihre Schwerter gegen den Feind, so dafs die Pferde der Hu-Barbaren in wilder Flucht dahinrasten. Die Waffen waren hin, die Pfeile aufgebraucht, aber dennoch suchten die Leute, unbewaffnet wie sie waren, einander durch gegenseitige Zurufe zuvorzukommen. Aber gerade um diese Zeit liefsen Himmel und Erde ihren Zorn über mich aus. Um meinetwillen tranken die Krieger Blut. Der Shan-yü, überzeugt, dafs er sich meiner doch nicht mehr bemächtigen könne, wollte sich gerade zurückziehen, als ihn ein Verräter über unsere Lage unterrichtete. Da nahm er den Kampf wieder auf, und nur so ist es gekommen, dafs ich ihm nicht zu entrinnen vermochte.

Als vor Zeiten der Kaiser Kao-ti[2]) mit einem Heere von dreihunderttausend Mann in P'ing-ch'eng eingeschlossen war, da hatte er tapfere Feldherren und ratskundige Minister in Hülle und Fülle: nichtsdestoweniger hatte er sieben Tage lang nichts zu essen und vermochte nur mit knapper Not zu entkommen. Um wieviel weniger konnte das ein Mann wie ich zuwegebringen? Aber die Leiter der öffentlichen Angelegenheiten reden wider mich und tadeln mich, dafs ich nicht gestorben bin. Dafs ich nicht starb, war also ein Vergehen!

Sieh mich an, Tszĕ-k'ing! Bin ich ein Mann, der darauf bedacht ist, sein Leben zu sichern und dem es leid wäre, zu sterben? Wollte ich etwa lieber Fürst und Eltern den Rücken

---

[1]) Shan-yü ist die Bezeichnung des Fürsten der Hiung-nu.
[2]) Der erste Kaiser der Han-Dynastie, regierte 206—195 v. Chr.

kehren und Weib und Kinder im Stiche lassen, um daraus Vorteil zu ziehen? Dafs ich nicht starb, hatte seinen Grund. Ich wollte, wie ich in meinem vorigen Briefe sagte, dem Landesherrn meine Dankbarkeit bekunden. Eine Pflicht zu erfüllen ist mehr wert als um nichts und wieder nichts sein Leben zu lassen, empfangene Wohltaten zu vergelten mehr wert als seinen Namen auszulöschen. Vor alters hat Fan Li den Schimpf von Koei-ki nicht mit dem Tode gebüfst, noch hat Ts'ao Moh um der Schande willen, zweimal geschlagen worden zu sein, den Tod zu erleiden gehabt: und schliefslich hat jener den Kou-tsien gerächt und dieser Lus Schande gesühnt. Das war es, wonach ich mich im Grunde meines Herzens sehnte. Wie hätte ich ahnen sollen, dafs ich, bevor noch mein Vorsatz feststand, getadelt und bevor mein Plan ausgeführt ward, an meinem eigenen Fleisch und Blut gestraft[1]) werden würde? Das ist es, weshalb ich, zum Himmel emporblickend, mir die Brust schlage und blutige Tränen weine!

Du sagst, mein Freund, dafs das Haus Han gegen seine verdienten Untertanen nicht schäbig verfahre. Du bist selbst ein Würdenträger des Hauses Han, — wie dürftest du anders reden! Aber ehedem sind Siao und Fan gefesselt, Han und P'eng gevierteilt, Tsch'ao Ts'oh enthauptet, Chou und Wei verurteilt worden, und andere tüchtige Männer, die sich durch Unterstützung ihres Fürsten ein Verdienst errangen, wie Kia I und Ya-fu, beides in Wahrheit weltbekannte Talente, welche die Fähigkeiten von Feldherren und Staatsministern in sich vereinigten, mufsten den Schimpf erleiden, durch die Verleumdungen niedrig gesinnter Menschen zu Grunde gerichtet zu werden, so dafs schliefslich infolge falscher Beurteilung ihre angeborenen Talente und ihre Tüchtigkeit nicht zur Geltung kommen konnten. Wer möchte angesichts des hochherzigen Benehmens dieser beiden Männer ihr Los nicht beklagen? — Mein Grofsvater, dessen Verdienste und Kriegskunst Himmel und Erde erfüllten, der durch seine Redlichkeit und Tapferkeit das ganze Heer überragte, mufste sich, blofs weil er den Absichten eines hervorragenden Würdenträgers nicht entsprochen hatte, fern von der Heimat den Hals abschneiden. Das ist es, weshalb verdiente Untertanen

[1]) Seine Mutter und Gattin waren hingerichtet worden.

und rechtschaffene Männer, auf ihren Speer gestützt, tief aufseufzen! Wie kannst du das »nicht schäbig« nennen?

Und auch du, mein Freund, als du auf einem einzelnen Wagen als Abgesandter hinausgeschickt, auf den Feind stiefsest, der über hunderttausend Schlachtwagen gebot, fandest Zeitläufte, die dir nicht günstig waren. Du warst nahe daran, dich in dein Schwert zu stürzen und, um nur den Unbilden zu entgehen, in den nördlichen Gefilden dein Leben zu lassen! In der Blüte deiner Jahre hinausgesandt, bist du weifshaarig heimgekehrt. Deine bejahrte Mutter war inzwischen aus dem Leben geschieden und deine noch lebende Gemahlin einem anderen Manne gefolgt. Dergleichen wird selten in der Welt vernommen und ist weder im Altertum noch in der Gegenwart vorgekommen. Selbst die Barbaren priesen deine Treue, — um wievielmehr hätte man solches vom Gebieter des Reiches erwarten dürfen! Ich meine, dir hätte eine Handvoll in Hundszahn eingewickelte Erde[1]) und ein Gebiet von tausend Schlachtwagen als Lohn gebührt: wie ich höre, sind dir nur zwei Millionen und der Posten eines Statthalters in einem der tributpflichtigen Gebiete verliehen worden, während Würdenträger, die nur den Verdiensten und Fähigkeiten anderer hindernd im Wege stehen, zu Lehensfürsten über zehntausend Familien erhoben, und habsüchtige Speichellecker unter den Verwandten des Herrscherhauses sämtlich zu Ministern des kaiserlichen Hofes gemacht werden. Wenn es schon mit dir so steht, was habe ich da zu hoffen? Zudem hat das Haus Han mich reichlich dafür bestraft, dafs ich nicht gestorben bin, während es deine Pflichttreue kärglich belohnt hat. Einen Untertan, der solches in der Ferne vernimmt, bewegen zu wollen, dafs er, dem Befehle folgend, herbeieile, ist in der Tat ein schwieriges Unternehmen! Daher empfinde ich, so oft ich daran denke, keine Reue. Wenn ich mich auch undankbar erwiesen habe, so hat doch auch das Haus Han unrecht an mir gehandelt. Die Alten hatten ein Wort: ‚Auch ohne ein Held zu sein, betrachtet der Treue den Tod wie eine Heimkehr.‘ Ich kann wahrhaftig ruhig sein, aber wird auch der Fürst jemals gern daran zurückdenken

[1]) Bei Belehnungen wurde dem also Ausgezeichneten eine Handvoll Erde, in Hundszahn eingewickelt, übersandt, als Symbol des ihm verliehenen Landes.

können? Wenn ein braver Mann, solange er lebt, nicht dazu kommt, sich einen Namen zu machen und nach seinem Tode unter den Barbaren begraben wird, wer wird es dann noch über sich gewinnen, fufsfällig sich dem Throne zu nahen, damit Richter, deren Schreibstifte Schwertern gleichen, ihr willkürliches Spiel mit ihm treiben? Ich wollte, mein Freund, du schautest nicht mehr nach mir aus!

Ach, Tszĕ-k'ing! Was soll ich noch reden? Tausend Meilen trennen uns voneinander, und unsere Wege sind verschieden. Lebend gehöre ich einer anderen Welt an, und im Tode wird mein Geist in fremden Regionen hausen. Gleichviel ob ich lebe oder sterbe, sage ich dir für immer Lebewohl! Habe die Güte, den alten Freunden zu danken und strenge dich an im Dienste des weisen Fürsten! — Deinem Sohne [1]) fehlt nichts, mache dir seinethalben keine Sorgen. Schone dich nach Kräften, und wenn sich eine Gelegenheit nach Norden bietet, so erfreue mich wieder durch eine Nachricht. Es grüfst dich Li Ling.«

Die chinesische Litteratur ist ziemlich reich an Sammlungen klassischer Stilmuster nach Art unserer Chrestomathien, und es zeugt sicherlich von feinem litterarischen Verständnis, dafs in diesen Sammelwerken dem Briefstil eine besonders hervorragende Stelle eingeräumt wird. Besitzt doch gerade diese Litteraturgattung, eben weil sie von Haus aus nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmt ist und dadurch die Möglichkeit eines freien Sichgehenlassens bietet, intime Reize wie keine andere. Vom Roman abgesehen, der in China erst späteren Ursprungs ist, gewährt keine andere Form schriftlicher Mitteilung ein so anschauliches Bild vom inneren und äufseren Leben der Zeit wie die Brieflitteratur, und manche jener Briefe, zu denen unstreitig auch der oben mitgeteilte gehört, lassen obendrein ein ungleich tieferes und feineres poetisches Empfinden erkennen als die an bestimmte Regeln gebundene und dadurch unfreie Kunstdichtung. Das gilt insonderheit vom Zeitalter der Han, das, obwohl sich die Herrscher dieser Dynastie die Pflege der Dichtkunst nach Kräften angelegen sein liefsen — vielleicht auch gerade, weil sie es taten —, nur wenige poetische Erzeugnisse von bleibendem Werte aufzuweisen hat.

---

[1]) Er meint einen Sohn, den Su Wu mit einem Hiung-nu-Weibe gezeugt hatte.



III. Die Dichtung im Zeitalter der Han.

Es lassen sich in der poetischen Litteratur jener Zeit zwei ihrem Inhalte nach gesonderte Gattungen unterscheiden: eine sakrale Dichtung, die ausschliefslich auf den religiösen Kultus beschränkt blieb, und neben dieser eine profane Dichtung teils didaktisch-beschreibenden, teils lyrischen Inhalts.

Der Kaiser Wu-ti wandte sich, seiner jegliche Art von Aberglauben begünstigenden Geistesrichtung entsprechend, mit besonderer Vorliebe einer Reform der gottesdienstlichen Bräuche zu, die er mit neuem Glanze zu umgeben trachtete. Mit diesen Bestrebungen stand die Gründung einer besonderen Musikbehörde in Zusammenhang, der die Aufgabe zuerteilt wurde, Hymnen, die bei den hauptsächlichsten Opferzeremonien gesungen werden sollten, zu dichten und in Musik zu setzen. Zu den tätigsten Mitgliedern jener Behörde gehörten die Dichter Szĕ-ma Siang-ju und Li Yen-nien, denen wohl auch die sechsunddreifsig in der Geschichte der älteren Han überlieferten Hymnen, zum Teil wenigstens, zuzuschreiben sind. Ich versuche, im folgenden möglichst getreu den Wortlaut der Hymne wiederzugeben, die am Tage der Wintersonnenwende bei der nächtlichen, im Südbezirke der Hauptstadt stattfindenden Feier des Himmelsopfers gesungen wurde:

Gewählt sind Jahreszeit und Tag:
Erwartend blicken wir empor.
Der Duft von siedendem Fett und Beifufs,
Er dringt nach den vier Winden.
Offen steh'n die Himmelspforten,
Und der Gottheit Banner
Senden Gunst und Gnade nieder,
Reich an Glück und Wohltat.
Siehe, wie der Gottheit Wagen
Dunkle Wolken um sich sammelt!
Von fliegenden Drachen gezogen,
Mit Federn und Fahnenschmuck,
Steigt die Gottheit nieder,
Wie auf Windesrossen.
Zur Linken den blauen Drachen,
Zur Rechten den weifsen Tiger,
Kommt die Gottheit heran:
Wunderbar ist ihr Nahen!
Regen sendet sie voraus,
Der sich ringsumher verbreitet:

Also ist der Gottheit Nahen.
Glückspendend umhüllt sie alles,
Und wie mit Schauer füllend,
Bewegt sie unser Herz.
Sobald die Gottheit Platz genommen,
Ertönt das klingende Spiel.
Bis Morgengrauen währt die Freude,
Bis sie befriedigt ist.
Mit kleingehörnten Opfertieren,
Mit Schüsseln duft'ger Hirse,
Mit zimmtgewürztem Wein
Bewirten wir der Götter Schar.
Die Gottheit weilt, wir singen
Der Jahreszeiten Lieder.
Blickt um euch her und sehet
Das funkelnde Gestein des Saals,
Der schönen Frauen Schar —
Welch reiche, wunderbare Pracht!
Mit blütenweifsen Wangen,
Wie dicht gedrängt sie sind!
In herrlicher Gewänder Zier,
Die Stoffe leicht wie dünner Nebel,
Aus feinem Linnen, zarter Seide,
Mit Perlen und Juwelenschmuck,
Am Busen duft'ge Kräuter
Und Orchideensträufse! —
Ergriffen und voll ernster Würde
Weih'n wir den Glückwunschbecher.

Schon Szĕ-ma-Ts'ien weist darauf hin, dass diese Dichtungen erst dann verstanden werden könnten, wenn Männer, die in den fünf King wohlbewandert seien, sich bei ihrer Auslegung gegenseitig unterstützten. Also eine Poesie, die der grofsen Menge unverständlich bleiben mufste! In der Tat bietet die altertümliche Sprache, verbunden mit der lapidaren Kürze des Ausdrucks — die hier mitgeteilte Hymne besteht im Urtext aus Versen von je drei Worten, resp. Silben! — dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten. Aber die absichtliche Altertümelei im sprachlichen Ausdrucke vermag doch nicht über den verhältnismäfsig modernen Ursprung dieser Dichtungen hinwegzutäuschen: man braucht sie nur mit den alten Opfergesängen des Shi-king zu vergleichen. Wie so ganz anders in Ton und Inhalt ist z. B. das Lied, das beim Opfer zu Ehren des Himmels und des Königs Wen-wang gesungen wurde (Shi-king, IV, I, VII):

Ich brachte dar, ich opferte —
Es war ein Widder, war ein Stier —
Der Himmel sei ihm gnädiglich geneigt!

Ich halte, füge, richte mich nach König Wens Geboten,
Dem Reiche täglich Ruh' erhaltend.
Der Segenbringer König Wen,
Er hat es gnädig angenommen.

Ich aber will bei Tag und Nacht
Des Himmels Majestät verehren,
Dafs ich sie so bewahren mag.

Dort das unverkennbare Bestreben, durch den gesuchten Schmuck poetischer Bilder eine gewollte Stimmung künstlich hervorzubringen, — hier der ungekünstelt naive Ausdruck schlichter Frömmigkeit. Gegenüber der sakralen befand sich die profane Poesie insofern in einer günstigeren Lage, als der Dichter hier in der Wahl seiner Stoffe an keine Vorschriften gebunden war und auch die Form mehr von seinem Belieben abhing, als es dort der Fall sein konnte; es ist daher nicht zu verwundern, wenn auf diesem Gebiete nicht nur mehr, sondern auch Besseres geleistet wurde als auf jenem[1]). In wie hohem Ansehen aber in damaliger Zeit die Dichtkunst stand, wird am besten durch die Tatsache bewiesen, dafs die Kaiser Kao-tsu und Wu-ti neben dem kriegerischen Lorbeer auch den des Dichters nicht verschmäht haben. Unter den Dichtungen des Kaisers Wu-ti hat sogar die unter dem Titel »der Herbstwind« bekannte kleine Elegie eine gewisse Berühmtheit erlangt und mag hier daher einen Platz finden:

Vom Herbstwind fortgetrieben,
  Die weifsen Wolken flieh'n.
Es welken Bäume und Sträucher;
  Die Gänse zum Süden zieh'n.

Nur Orchideen noch prangen
  Und Chrysanthemen blüh'n.
Ich denke an meine Holde,
  Sie kommt mir nicht aus dem Sinn.

---

[1]) Denen, die sich mit der älteren chinesischen Lyrik bekannt machen wollen, sei das kleine Buch: Blüten chinesischer Dichtung aus der Zeit der Han- und Sechs-Dynastie, zweites Jahrhundert v. Chr. bis zum sechsten Jahrhundert n. Chr., aus dem Chinesischen metrisch übersetzt von A. Forke, Magdeburg 1899, dem auch die im folgenden mitgeteilten Proben entnommen sind, empfohlen.

Im Hochdeckschiffe fahr' ich
  Den Fen entlang, den schnell'n.
Es treibt inmitten des Stromes,
  Aufwühlend die weifsen Well'n.

Zu Flöten und Paukenklängen
  Ein Ruderlied erschallt,
Doch stärker als all' diese Freuden
  Ist meines Schmerzes Gewalt,
Wie lang' bleibt Kraft und Jugend?
  Wie bald, so sind wir alt!

Die profanen Dichtungen der Han-Zeit gehören, wie gesagt, teils der didaktisch-beschreibenden, teils der lyrischen Gattung an[1]. Als Vertreter der erstgenannten Art hat sich u. a. der bereits als philosophischer Schriftsteller erwähnte Yang Hiung hervorgetan. In einem längeren Gedichte bemüht er sich, den Lehrgehalt des Yih-king in ein poetisches Gewand zu kleiden, während seine Schilderung eines kaiserlichen Jagdzuges durch den Aufwand an phantastischen Bildern vielfach an das Li-sao erinnert. Ähnlich wie dort K'iüh Yüan wird hier der Kaiser von den Göttern des Windes, des Regens und der Wolken begleitet, nur dafs die Szene nicht wie dort in die himmlischen Regionen verlegt wird. Dafür bietet jedoch die Schilderung der Jagd, auf der Elefanten und Nashorne, Affen und Leoparden, Eber und Hirsche erlegt werden, immerhin noch des Abenteuerlichen genug. Nüchterner und, ihrem Berufe entsprechend, mehr der historischen Betrachtung zugewandt sind Pan Piao (3—54) und dessen Sohn Pan Ku (gest. im Jahre 92). Zwei berühmte umfangreiche Dichtungen des letztgenannten, welche die Paläste der westlichen und östlichen Han-Dynastie zum Gegenstande haben, enthalten eine so detaillierte Schilderung der damaligen Residenzstädte Ch'ang-ngan und Loh-yang, dafs sie geradezu als archäologisches Quellenmaterial betrachtet werden können. Auch Pan Kus Schwester Pan Chao (meist nach dem Namen ihres Gatten Ts'ao ta-kia genannt), die nach dem Tode ihres Bruders dessen Geschichtswerk vollendete, hat aufser einer Niü-kiai, d. h. »Ratschläge für Frauen« betitelten Samm-

[1]) Vgl. zum folgenden: J. Edkins, On the Poets of China during the Period of the Contending States and of the Han Dynasty, Journ. of the Peking Oriental Society, vol. III, p. 201 ff.

lung moralischer Ermahnungen eine Anzahl Gedichte didaktischen Inhalts verfaſst. Als Lyriker stehen Szĕ-ma Siang-ju (gest. 126 v. Chr.) und Mei Sheng (gest. 140 v. Chr.) im Vordergrunde. Mei Sheng, der bedeutendere von beiden, hat die seither so beliebten fünfsilbigen oder, wie wir sagen würden, fünffüſsigen Verse in Aufnahme gebracht, die seither in der lyrischen Dichtung der Chinesen besonders bevorzugt werden. In ihrer frischen Natürlichkeit machen seine Lieder bisweilen den Eindruck echter Volkslieder. Die folgenden von Liebessehnsucht erfüllten Verse liefern ein treffliches Beispiel dieser Art:

Im warmen Frühlingssonnenschein
Erblüh'n die Orchideen,
Die, wenn der Winter bricht herein,
Noch voll in Blüte stehen.

Vom Frühling bis zur Winterszeit,
Alltäglich, jede Stunde,
Sprieſst auch in mir mein altes Leid,
Brennt meine Herzenswunde.

Mir ist's, als ob am Himmelszelt
Mein Lieb auf Wolken stände,
Und eine ganze weite Welt
Sich zwischen uns befände.

Ich wandele im Mondenschein,
Im Schatten der Zypressen,
Und unter Seufzern denk' ich dein,
Die ich nicht kann vergessen.

Es mag wohl meine Herzensqual
Nicht jedermann verstehen,
Mir will in dem Gedankenschwall
Schier der Verstand vergehen.

Dennoch scheint unter den Dichtern der Han-Zeit die Palme zwei Frauen zu gebühren. Die eine von ihnen ist die Prinzessin Si-kiün, die vom Kaiser Wu-ti um das Jahr 110 v. Chr. dem Fürsten der Wu-sun zum Lohne dafür, daſs er ihm gegen die Hiung-nu beigestanden hatte, zum Weibe gegeben worden war. Die Wu-sun waren ein im Ili-Tale ansässiger Türkstamm. Um sie über ihr hartes Los zu trösten, vermählte sie der bereits hochbetagte Gatte in der Folge seinem Enkel, dem sie mehrere Kinder gebar. Im fernen, fremden Lande angelangt,

gab sie ihrer Sehnsucht in einem Liede Ausdruck, das zu den besten Erzeugnissen der chinesischen Lyrik gehört.

Mein Geschlecht hat mich
Ach! vermählt,
Mich geschickt weit, weit
In die Welt.

In dem fernen Land
Der Wu-sun
Ach! des Königs Weib
Bin ich nun.

Ach! in einem Zelt
Wohn' ich jetzt,
Und die Hauswand Filz
Mir ersetzt.

Meine Speise ist
Fleisch allein,
Kumys schenkt dazu
Man mir ein.

Ach! es brennt mein Herz,
Seit ich hier,
Nur der Heimat denkt's
Für und für.

Gelber Kranich sein
Möcht' ich gleich,
Flög' dann schnell zurück
In mein Reich.

Unwillkürlich erinnert die letzte Strophe an unser »Ach, wenn ich ein Vöglein wär'«. — Die andere der beiden Dichterinnen ist Pan Tsieh-yü, eine Grofstante des Pan Ku. Nachdem sie lange Jahre hindurch die erste Geliebte des Kaisers Ch'eng-ti (32—7 v. Chr.) gewesen war, wurde sie schliefslich durch die Tänzerin Chao, die wegen ihrer leichten Grazie den Beinamen Fei-yen, »die fliegende Schwalbe«, erhalten hatte, in der Gunst des Kaisers verdrängt. Ehe sie sich in die Einsamkeit zurückzog, sandte sie dem Kaiser einen Fächer mit einem daraufgeschriebenen Widmungsgedicht, in welchem sie sich mit einem Fächer vergleicht, der im Herbste in den Kasten geworfen wird. Der hübsche Einfall wird in ebenso anmutige Worte gekleidet:

Aus einem Seidenstücke zart,
Wie Schnee und Reif so weifs,
Der Fächer hier geschnitten ward,
Rund wie des Vollmonds Kreis.

Im Ärmel und im Busen auch
Mein Herr ihn mit sich führt.
Es weht ihn an ein kühler Hauch,
Wenn seine Hand ihn rührt.

Doch ach! schon kommt die Sonnenwend',
Ein frischer Herbstwind weht.
Der Sommer ist nunmehr zu End',
Die Sonnenglut vergeht.

Den armen Fächer faſst mein Herr,
Wirft in den Kasten ihn,
Denn er hat seine Gunst nicht mehr,
Und seine Zeit ist hin.

Das Gedicht erfreut sich einer so groſsen Popularität, daſs der Ausdruck: ts'iu-hou-shan, d. h. »Spätherbstfächer« sich in der Bedeutung einer im Stiche gelassenen Frau im Sprachgebrauche eingebürgert hat.

Auſser den oben angeführten und noch manchen anderen werden, wie bei dieser Gelegenheit erwähnt sein mag, auch Li Ling und sein Freund Su Wu (s. oben, S. 213) unter den Dichtern im Zeitalter der Han erwähnt.

Eine Begebenheit von gröſster Tragweite, die zeitlich in die Regierung der Han fällt, die Einführung des Buddhismus in China, ist bisher mit Stillschweigen übergangen worden. Da sich jedoch die Einwirkung der buddhistischen Anschauungswelt auf das Geistesleben und die Litteratur Chinas erst im Laufe der nächstfolgenden Jahrhunderte bemerkbar machte, erschien es im Interesse des inneren Zusammenhanges der Dinge zweckmäſsiger, das mehr äuſserliche Moment der zeitlichen Aufeinanderfolge zurücktreten zu lassen und die Behandlung dieses Gegenstandes dem nächstfolgenden Kapitel vorzubehalten.

SIEBENTES KAPITEL.

Vom Sturz der Han-Dynastie bis zur Herrschaft der T'ang (220—618).

I. Der Buddhismus und sein Einflufs auf die Kultur und Litteratur Chinas. Die Reiseberichte der buddhistischen Pilger.

Mit dem Buddhismus tritt uns zum erstenmal ein fremdes Element entgegen, dem es gelingt, in die nach aufsen hin streng abgeschlossene und allem Fremden grundsätzlich abgeneigte chinesische Kulturwelt einzudringen, sich in ihr einzubürgern und bis zu einem gewissen Grade mit ihr zu verschmelzen. Um jedoch die erstaunliche Ausbreitung des Buddhismus in China zu verstehen, mufs man einerseits wissen, in welcher Gestalt er dort eingeführt wurde und wie er sich zu den ihm bis dahin fremden Anschauungen, auf die er einwirken wollte, zu stellen wufste; anderseits aber ist es auch nötig, den Ackerboden zu kennen, der bestimmt war, die neue Saat aufzunehmen.

Dafs der Buddhismus nicht mit einem Schlage, sondern nur langsam und wohl kaum vor dem vierten Jahrhundert nach Chr. in China einigermafsen heimisch zu werden vermochte, ist begreiflich genug: laufen doch seine Lehren allem, was den Chinesen zum Chinesen macht, schnurstracks zuwider. Die sprichwörtliche Geschäftigkeit und der rastlose Gewerbfleifs des Chinesen und der beschauliche Quietismus der Jünger Buddhas sind Gegensätze, die einander von vornherein auszuschliefsen scheinen. Ebensowenig konnte das pessimistische Asketentum, welches in der schliefslichen Erlösung von den Leiden der Wiedergeburten, in der Verneinung des Willens zum Dasein den höchsten, ja einzigen

Zweck des Daseins sieht, auf ein entgegenkommendes Verständnis von seiten des nüchtern praktischen Chinesen rechnen, der, weit entfernt, die Annehmlichkeiten des Erdenlebens gering anzuschlagen oder gar zu desavouieren, vielmehr seine ganze Kraft und Tätigkeit daran setzt, sich und seinen Nachkommen das höchsterreichbare Mafs materiellen Wohlstandes zu erringen. Vor allem aber mufste ihm das Gebot des Cölibates, dessen Beobachtung der Buddhismus wenigstens von denen, die sich dem geistlichen Stande weihen wollen, verlangt, vollends ein Greuel sein, da bekanntlich jeder Chinese Kinderlosigkeit für das gröfste Unglück hält — eine Anschauung, die in dem Ahnenkultus psychologisch begründet ist, da, wer ohne Nachkommenschaft zu hinterlassen stirbt, nach seinem Tode weder eine dauernde Ruhestätte noch sonstige Fürsorge findet und als obdachloses Gespenst umherirren mufs. Kindersegen, Reichtum und langes Leben sind die *san-fuh*, die drei Glücksgüter, auf deren Erlangung sein ganzes Streben gerichtet ist — Dinge, für die dem reinen, unverfälschten Buddhismus jedes Verständnis abgeht. Wenn es ihm trotz alledem gelang, diese anscheinend unversöhnlichen Gegensätze zu überbrücken, so ist das nur einer der vielen Beweise für die erstaunliche Anpassungsfähigkeit und Expansionskraft dieser so eminent propagandistischen Lehre, die vor keinem logischen *salto mortale* zurückschreckt, wo es gilt, Hindernisse, die ihrer Verbreitung im Wege standen, zu beseitigen.

Zu der Zeit seiner Einführung in China hatte der Buddhismus die erste und folgenschwerste seiner Metamorphosen bereits hinter sich: der ursprünglich atheistischen Lehre Buddhas zum Trotz hatte er die brahmanischen Götter seinem Systeme einverleibt und sich dadurch zu einem regelrechten Polytheismus umgestaltet. Nachdem dieser erste Schritt getan war, lag der fernere Weg klar vorgezeichnet da. Mit einer Art von Mimicry weifs der Buddhismus überall die Farbe des Bodens, auf dem er sich niederläfst, anzunehmen und sich der neuen Umgebung anzupassen. Anstatt die fremden Religionen, mit denen er in Berührung kommt, mit Feuer und Schwert auszurotten, zieht er es vielmehr vor, sie sich auf friedlichem Wege zu unterwerfen, indem er ihren Göttern unter Anerkennung und Belassung ihrer Besitztitel gastliche Aufnahme in seinem Pantheon gewährt. Das hat er in Indien mit dem Brahmanismus, in Tibet und der

Mongolei mit dem Schamanismus, in Japan mit dem Schintoismus getan, und genau dasselbe Verfahren befolgte er auch in China. Hier aber fand er obendrein in der Beschaffenheit der herrschenden religiösen Anschauungen Verhältnisse vor, die seiner Propaganda nur Vorschub leisten konnten.

Schon in ihrer frühesten uns zugänglichen Periode weist die Religion der alten Chinesen zwei gesonderte Elemente auf: auf der einen Seite eine Art Naturreligion, nach der das ganze Universum als von Geistern mit dem Shang-ti, »dem höchsten Herrn«, an der Spitze bewohnt und beherrscht erscheint, und auf der anderen Seite die Ahnenverehrung. Der Kultus der Naturgeister liegt ausschliefslich in den Händen des Reichsoberhauptes, der Lehensfürsten und der Beamtenhierarchie. Eine Priesterkaste gibt es nicht, vielmehr sind die priesterlichen Funktionen ein Privilegium der regierenden Klasse. Die Inhaber der Regierungsgewalt sind die einzigen Kultusberechtigten, und zwar stehen die priesterlichen Funktionen in einem festen und streng geregelten Verhältnis einerseits zum Range und amtlichen Wirkungskreise ihres Trägers, anderseits aber auch zu dem Range und der Stellung der Geister, auf die sich die Ausübung der priesterlichen Tätigkeit bezieht. So ist einzig und allein das Reichsoberhaupt als Vertreter des Himmels und *Pontifex maximus* berechtigt, dem Himmel und der Erde, den über den Erdboden und die Saaten des Reiches herrschenden Schutzgeistern und den heiligen Bergen und Strömen des Reiches Opfer darzubringen, während die priesterlichen Funktionen der Lehensfürsten auf die entsprechenden Schutzgeister innerhalb des von ihnen beherrschten Gebietes, und die der Grofswürdenträger auf die fünf häuslichen Laren beschränkt sind. Für das eigentliche Volk sind sowohl der Shang-ti wie auch das ganze Heer der übrigen Naturgeister unnahbar und unerreichbar, es ist von jeglichem unmittelbaren Verkehr mit ihnen, sei es durch Opfer, sei es durch Gebet, schlechthin ausgeschlossen und nimmt überhaupt keinen Anteil am öffentlichen Kultus. Zwar steht auch das Volk wie jeder Einzelne unter dem Schutz jener das Universum beherrschenden übernatürlichen Mächte, aber es geniefst deren Schutz nur durch die Vermittlung und auf die Fürbitte der Obrigkeit. Der gemeine Mann hat auf diese Weise keine andere religiöse Zuflucht als die Manen seiner verstorbenen Vorfahren, deren Wirkungskreis jedoch,

zunächst wenigstens, auf das Wohl und Wehe des eigenen Hauses, der eigenen, noch am Leben befindlichen Nachkommen beschränkt bleibt. So war denn schon in jener Zeit die Verehrung der Naturgeister lediglich die Religion der regierenden Klassen, die Staatsreligion, während die Ahnenverehrung so recht eigentlich die Religion des Volkes war. Im Gegensatz zum offiziellen Kultus der Staatsreligion trug der Ahnenkult ein intimeres und innigeres Gepräge, er war im besten Sinne ein häuslicher Kult, der unmittelbar in das Leben der Familie und jedes Einzelnen eingriff. Der Ahnentempel oder, wenn kein solcher vorhanden war, die Ahnenhalle oder dasjenige Gemach, in welchem sich der Hausaltar befand, und wo den Ahnen Opfer dargebracht wurden, war das Sanktuarium der Familie, wo sich die wichtigsten und entscheidendsten Momente des häuslichen Lebens abspielten. Den Ahnen wurden alle wichtigen Ereignisse im Leben jedes einzelnen Familiengliedes, wie Geburt, Mündigkeitsfeier, Eheschliefsung, Rangerhöhung u. s. w. feierlich mitgeteilt.

War einmal der Glaube an ein Fortleben der Toten und an einen Einflufs ihrerseits auf die Geschicke ihrer überlebenden Nachkommen gegeben, so lag es nahe, solchen Persönlichkeiten, die sich bei ihren Lebzeiten, sei es als Staatsmänner, sei es als Feldherren oder auf irgend einem anderen Gebiete nicht nur um das eigene Haus, sondern um weitere Kreise, um ganze Berufsklassen, vielleicht gar um das ganze Reich verdient gemacht hatten, auch nach ihrem Tode einen weiterreichenden Einflufs zuzuschreiben als den Manen gewöhnlicher Sterblicher, und ihnen daher auch aufserhalb des engeren Kreises ihrer Geschlechtsgenossen posthume Ehren zu erweisen. Indem sich die Ahnenverehrung auf solche Weise zum Heroenkult erweitert, bahnt sie damit gleichzeitig dem späteren Polytheismus die Wege, der in der Folge einerseits durch den Taoismus, anderseits durch den Buddhismus mächtig gefördert wird.

Um in China Fufs fassen zu können, mufste der Buddhismus vor allen Dingen den schwachen Punkt in den bisherigen religiösen Anschauungen der Chinesen herausfinden, und das konnte ihm nicht schwer fallen. Was der altchinesischen Religion fehlte, war ein anschaulicher und greifbarer Glaubensinhalt. Die Geister der alten Naturreligion waren unsichtbare Mächte, wesenlose Schemen, deren Walten man wohl zu fühlen wähnte, von denen

sich jedoch niemand eine anschauliche Vorstellung bilden konnte. Und auch um den Ahnenkult stand es in dieser Hinsicht kaum besser. Obwohl er ja naturgemäſs den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode zur Voraussetzung hatte, vermochte er doch über den Verbleib der abgeschiedenen Seelen und über die Art ihres Fortlebens keine Auskunft zu geben. Dank seinem reichen mythologischen Apparate war es dem Buddhismus ein leichtes, die unsichtbar wirkenden übernatürlichen Kräfte der altchinesischen Naturreligion zu versinnlichen, sie in menschenähnlich handelnde und leidende Gestalten umzuschaffen. Desgleichen wuſste er auch die Frage nach den letzten Dingen durch seine Vergeltungstheorie in einer das naive Bewuſstsein befriedigenden Weise zu beantworten, und hier wiederum war es der Ahnenkult, der ihm für seine Lehre von der Seelenwanderung und für seinen Glauben an Himmel und Höllen den geeigneten Boden lieferte. In der Tat ist die moderne chinesische Volksreligion derart von buddhistischen Elementen durchsetzt, daſs es oft nahezu unmöglich erscheint, Einheimisches von Fremdem zu sondern. Indem so der Buddhismus die altchinesische Religion durch Zuführung fremder mythologischer Elemente umgestaltete und das religiöse Bedürfnis durch einen sinnlich vorstellbaren Glaubensinhalt befriedigte, verstand er es anderseits auch, durch die mehr oder weniger prunkvollen Äuſserlichkeiten seines Kultus die Aufmerksamkeit und schlieſslich auch die Teilnahme der groſsen Menge auf sich zu lenken. Priestertum, Göttertempel und Bilderkult gehen in China durchaus auf buddhistischen Einfluſs zurück.

Aber der Einfluſs des Buddhismus beschränkt sich keineswegs etwa auf das religiöse Gebiet allein; er erstreckt sich auch auf das der bildenden Kunst und der Litteratur. Durch den Tempelbau wurde die Architektur, durch den Kultus der Idole die Plastik, durch die religiöse Ikonographie die Malerei mächtig gefördert. Wenn man bedenkt, daſs die menschliche Gestalt, die in der ältesten chinesischen Kunst, von den wenigen erst aus der Han-Zeit stammenden Steinskulpturen abgesehen, unberücksichtigt geblieben war, nun plötzlich in den Vordergrund tritt, wird man ermessen können, welch mächtige Anregung China auf dem Gebiete seiner bildenden Kunst dem Buddhismus zu verdanken hat. Durch die Eroberungszüge Alexanders des Groſsen

war Indien mit dem Griechentum und der griechischen Kunst in unmittelbare Berührung gebracht worden. Als Ergebnis dieses Kulturkontaktes entstand in Indien die sogenannte gräkobuddhistische Skulptur, die dann in der Folge durch die Vermittlung des Buddhismus von Indien aus über den ostasiatischen Kontinent bis nach Japan verbreitet wurde. Man braucht nur einige der besseren Erzeugnisse der buddhistischen Kunst Chinas oder Japans anzusehen, um sich von dem griechischen Einflusse, besonders in der Gewandtechnik, zu überzeugen. So erscheint der Buddhismus auf diesem Gebiete als ein Vermittler zwischen westlicher und östlicher Kultur. In der Litteratur machen sich buddhistische Anschauungen in späterer Zeit besonders im Roman und im Drama bemerkbar. —

Die Einführung des Buddhismus in China erfolgte im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Infolge eines Traumes, in welchem dem Kaiser Ming-ti ein goldenes Götterbild über dem Palaste schwebend erschienen war, das als Buddhastatue gedeutet wurde, schickte derselbe eine Gesandtschaft nach Indien, mit dem Auftrage, buddhistische Lehrer und heilige Schriften nach China zu bringen. Sechs Jahre später kehrten die Gesandten heim, und in ihrer Begleitung befanden sich indische Gelehrte, denen die ersten chinesischen Übersetzungen buddhistischer Texte zu verdanken sind. Im Jahre 335 erhielten Chinesen zum erstenmal die Erlaubnis, sich in den buddhistischen Mönchsorden aufnehmen zu lassen. Indien wird als heiliges Land betrachtet und bleibt nun während der folgenden Jahrhunderte das Ziel zahlreicher Pilgerfahrten. Während so der Buddhismus in China allmählich eine immer gröfsere Ausdehnung gewinnt, fehlt es ihm anderseits auch nicht an Gegnerschaft, die hin und wieder mächtig genug ist, seine Existenz in Frage zu stellen. Besonders wird ihm von seiten des Confucianismus zum Vorwurf gemacht, dafs er durch sein Gebot der Ehelosigkeit die geheiligten Bande des Familienlebens zerreifse. Es bleibt auch keineswegs immer bei litterarischer Polemik, sondern kommt mehr als einmal zu tatsächlichen Verfolgungen. Im achten Jahrhundert wurden z. B. zwölftausend Mönche aus ihren Klöstern vertrieben; im Jahre 845 wurden die Klöster sogar säkularisiert und ihre Vermögen und Liegenschaften von Staats wegen eingezogen. Auch die gegenwärtig herrschende Dynastie ist dem Buddhismus prinzipiell

nichts weniger als günstig gesinnt. In dem vom Kaiser K'ang-hi (1662—1722) verfafsten sogenannten »heiligen Edikt« z. B., das in jeder Stadt zweimal monatlich, am Tage des Neu- und Vollmondes, in öffentlicher Versammlung unter Vorsitz der lokalen Obrigkeit verlesen wird, wird das Volk ausdrücklich vor den buddhistischen Irrlehren gewarnt. Nichtsdestoweniger hat keine der verschiedenen Repressivmafsregeln die stetige Ausbreitung des Buddhismus zu hindern vermocht: vielmehr bildet er heute einen mafsgebenden Faktor im chinesischen Kultur- und Volksleben, der nicht gering veranschlagt werden darf. Nicht etwa, dafs er als Religion eine herrschende Stellung im Lande erobert hätte, denn Buddhisten im strengen Sinne sind wohl immerhin nur die verhältnismäfsig wenigen, die die Ordensgelübde abgelegt haben; wohl aber hat er einen weitgehenden praktischen Einflufs auf das tägliche Leben erlangt. Der Chinese ist durchschnittlich mindestens ebenso abergläubisch, wie er skeptisch ist, und dieser Hang zum Wunderbaren, der ja als eine Folge mangelhafter Naturerkenntnis sehr erklärlich ist, hat nicht zum geringsten Teil dazu beigetragen, dem Buddhismus die Wege zu ebnen. Wenn der Chinese einen buddhistischen oder taoistischen Tempel aufsucht, so tut er es in der Regel nicht aus religiösem Herzensbedürfnis oder innerlicher Frömmigkeit, sondern meist nur, um die übernatürlichen Einflüsse der Götter durch Vermittlung ihrer Priester der Erfüllung seiner Wünsche dienstbar zu machen. Er wendet sich heute an buddhistische, morgen an taoistische Priester, wie er sich, je nach dem Zwecke, um den es sich just handelt, bald an einen Arzt oder Apotheker, bald an einen Wahrsager wenden würde. Selbst der bildungsstolze Confucianer der höheren Klassen, der für gewöhnlich mit verächtlichem Naserümpfen über den törichten Aberglauben der Buddhisten und Taoisten hinwegzusehen pflegt, wird es gewifs nur in den allerseltensten Fällen verschmähen, sich bei Trauerzeremonien der Mitwirkung buddhistischer und womöglich auch taoistischer Priester zu bedienen.

In dem Zeitraume, der uns gegenwärtig beschäftigt, nehmen, wie gesagt, die Pilgerfahrten nach Indien ihren Anfang, und die Berichte, die von ihnen Zeugnis ablegen, bilden einen aufserordentlich interessanten und wertvollen Bestandteil der chinesischen Litteratur. Einer der ersten und zugleich der be-

rühmtesten unter jenen alten Indienfahrern ist der Mönch Fah-hien[1]).

Fah-hien wurde in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in der heutigen Provinz Shan-si geboren. Nachdem seine drei älteren Brüder sämtlich in ihrer frühesten Jugend gestorben waren, gab ihn sein Vater in ein buddhistisches Kloster. Zehn Jahre alt, verlor er den Vater, und nun suchten ihn seine Verwandten zu überreden, dem Klosterleben zu entsagen und zu seiner Mutter zurückzukehren; er aber hatte inzwischen bereits den festen Entschlufs gefafst, sich dem geistlichen Stande zu weihen, und blieb im Kloster. Nach beendetem Noviziat erhielt er die Weihen, worauf er sich nach Ch'ang-ngan[2]) begab, um daselbst theologischen Studien obzuliegen. Die daselbst vorrätigen buddhistischen Texte genügen ihm jedoch nicht, und er beschliefst, eine Pilgerfahrt nach Indien zu unternehmen, um dort womöglich in den Besitz eines vollständigen Exemplares der kanonischen Schriften über die religiöse Disziplin zu gelangen. Im Jahre 399 bricht er auf und begibt sich zunächst über T'un-hoang und Shan-shan[3]) nach Wu-i, das vermutlich in der Nähe von Kuldja lag. Dann wendet er sich südwärts nach Khotan, wo damals noch der Buddhismus herrschte. Von dort gelangt er nach Pischāwar, überschreitet später den Indus, besucht die heiligen Stätten im Gangesgebiete, schifft sich endlich an der Gangesmündung nach Ceylon ein und erreicht von hier aus nach vierzehnjähriger Abwesenheit auf dem Seewege die Heimat. Zunächst liefs er sich in Nanking nieder, wo er in Gemeinschaft mit einem indischen Mönche einige der mitgebrachten Texte ins Chinesische übersetzte. Schliefslich zog er sich in ein Kloster in King-chou (in der heutigen Provinz

---

[1]) Record of the Buddhistic Kingdoms, translated from the Chinese by H. A. Giles, London 1877. — A Record of Buddhistic Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fâ-hien of his travels in India and Ceylon (A. D. 399—414) in search of the Buddhist books of Discipline. Translated and annotated, with a Corean Recension of the Chinese Text by J. Legge, Oxford 1886.

[2]) Ch'ang-ngan, bei Si-ngan-fu gelegen, war unter den älteren Han (200 v. Chr. bis 25 n. Chr.) und dann wieder unter der Sui-Dynastie (589—618) Reichshauptstadt.

[3]) T'un-hoang lag bei Ngan-si in der Provinz Kan-su, Shan-shan südlich vom Lob-nor.

Hu-peh) zurück und starb daselbst im Alter von 88 Jahren. Wie scharf er zu beobachten und wie anschaulich er das Gesehene zu schildern verstand, beweist die folgende Beschreibung des Beginnes seiner Reise und des Aufenthalts in Khotan.

›Fah-hien befand sich ehemals in Ch'ang-ngan. Da er die beschädigte und lückenhafte Verfassung der kanonischen Bücher über die Ordensdisziplin beklagte, traf er in der Folge im zweiten Jahre der Regierungsperiode Hung-chi (399) mit Hui-king, Tao-cheng, Hui-ying und Hui-wei eine gemeinsame Vereinbarung, sich nach Indien zu begeben, um ein Exemplar der Ordensregeln ausfindig zu machen.

Nachdem sie aus Ch'ang-ngan aufgebrochen waren und das Gebiet von Lung passiert hatten, erreichten sie den Staat K'ien-kuei, woselbst sie ihre sommerlichen Andachtsübungen abhielten. Nachdem diese beendet waren, setzten sie ihre Reise fort und gelangten in den Staat Nou-t'an; sie überschritten den Berg Yang-lou und erreichten den Marktflecken von Chang-yih[1]). Hier herrschten grofse Unruhen, und die Wege waren unpassierbar. Der König von Chang-yih legte grofsen Eifer an den Tag, veranlafste sie zum Bleiben und erwies sich als ihr Wohltäter. Hier trafen sie mit Chi-yen, Hoei-kien, Seng-shao, Pao-yün und Seng-king zusammen und hielten, erfreut über die gemeinsame Absicht, zusammen ihre sommerlichen Andachtsübungen ab. Nachdem diese beendet waren, rückten sie bis T'un-hoang vor, dessen Grenzen sich von Ost nach West ungefähr 80 Li, von Süden nach Norden ungefähr 40 Li weit erstrecken. Sie hielten sich daselbst zusammen über einen Monat lang auf, bis Fah-hien mit seinen vier Gefährten unter der Führung eines Abgesandten aufbrach und sich wieder von Pao-yün und den Seinigen trennte. Li Hao, der Statthalter von T'un-hoang, versah sie mit allem Nötigen für den Marsch durch die Wüste. Es kommen dort vielfach böse Dämonen und heifse Winde vor, und alle, die ihnen begegnet, haben den Tod gefunden, keiner ist mit heiler Haut davongekommen. Es gibt dort weder Vögel noch Vierfüfsler. Wenn man sich nach allen

[1]) Das Gebiet von Lung umfafste den westlichen Teil von Shen-si und den östlichen Teil von Kan-suh. K'ien-kuei lag im östlichen Kan-suh, Chang-yih südöstlich von Su-chou, ebenfalls in Kan-suh.



vier Himmelsgegenden umsieht, um einen Weg zu finden, der hindurchführt, so weiſs man nicht, wofür man sich entscheiden soll, und die ausgetrockneten Gebeine von Toten sind die einzigen Wegmarken.

Nachdem sie siebzig Tage marschiert waren und eine Strecke von etwa 1500 Li zurückgelegt hatten, glückte es ihnen, den Staat Shan-shan zu erreichen. Das Land ist gebirgig und dürr, die Kleidung des niederen Volkes grob wie im Lande der Han, nur mit dem Unterschiede, daſs sie Filz und groben Wollstoff tragen. Der König des Landes bekennt sich zu unserer Lehre, und es mögen dort über 4000 Mönche sein, die sämtlich der Hînayâna-Schule[1]) angehören. Sowohl Laien wie Geistliche in allen jenen Staaten befolgen die indische Lehre, und der Unterschied liegt nur im Grade der Genauigkeit. In allen Reichen, durch die sie von hier aus in westlicher Richtung hindurchkamen, war es so, nur waren die barbarischen Idiome in den einzelnen Reichen verschieden, doch hatten alle, die sich dem geistlichen Stande geweiht, die indische Schrift und Sprache studiert.

Nachdem sie hier einen Monat und etliche Tage verweilt und dann abermals 15 Tage westwärts gewandert waren, kamen sie in den Staat Wu-i. Auch dort gibt es über 4000 Mönche, die sämtlich dem Hînayâna-System angehören. In der Beobachtung der Vorschriften sind sie so genau, daſs die Mönche aus dem Lande Ts'in[2]), als sie dorthin kamen, auf ihre Ordensregeln durchaus nicht vorbereitet waren. Dank den Anordnungen des Aufsehers des Unterkunftshauses für fremde Mönche, Fuh-kung-sun, erhielt Fah-hien die Möglichkeit, sich dort länger als zwei Monate aufzuhalten. Darauf vereinigte er sich mit Pao-yün und dessen Genossen. Die Bevölkerung von Wu-i hatte die Gebote der Schicklichkeit und Gerechtigkeit nicht beobachtet und die Gäste so geringschätzig behandelt, daſs Chi-yen, Hoei-kien und Hoei-wei sich infolgedessen nach Kao-ch'ang[3]) zurückbegeben hatten, in der Hoffnung, dort Mittel für ihre Reise zu erlangen. Fah-hien und die übrigen waren hingegen durch die Fürsorge des Fuh-kung-sun in der Lage,

[1]) Die Hînayâna-Schule legt das Hauptgewicht auf asketischen Wandel. Sie ist die älteste Form des Buddhismus.

[2]) Damit meint Fah-hien sich und seine Genossen.

[3]) Kao-ch'ang ist das Land der Uiguren.

ihre Reise fortzusetzen. In dem Lande, durch das sie ihr Weg führte, gab es keine seſshafte Bevölkerung; die Schwierigkeiten des Marsches und die Strapazen, die sie zu überstehen hatten, haben nicht ihresgleichen. Nachdem sie einen Monat und fünf Tage unterwegs gewesen, erreichten sie Yü-tien.

Es ist ein fruchtbares und glückliches Land, und seine Bevölkerung wohlhabend und blühend. Alle bekennen sich zur Lehre Buddhas und finden Freude an geistlicher Musik. Die Zahl der Mönche beläuft sich auf einige zehntausend, die gröſstenteils der Mahâyâna[1])-Schule angehören; sie haben alle gemeinsame Beköstigung. Die Bevölkerung jenes Landes wohnt in verstreut liegenden Gehöften, und vor jedem Haustore ist eine kleine Pagode errichtet, deren kleinste wohl reichlich zwei Klafter hoch sein mögen. Es gibt dort Absteigequartiere für Mönche aus allen vier Himmelsgegenden; diese werden reisenden Mönchen zur Verfügung gestellt, die dort reichlich mit allem Nötigen versehen werden.

Der König hatte für Fah-hien und dessen Gefährten ein Kloster in Bereitschaft setzen lassen, wo er sie aufnahm. Der Name des Klosters ist Kiü-mo-ti (Sanskr. Gomati); es ist ein Kloster der Mahâyâna-Schule. Die dreitausend Mönche werden durch eine hölzerne Glocke zum Mahle zusammengerufen. Beim Betreten des Refektoriums beobachten sie eine ernste und würdevolle Haltung und nehmen in fester Reihenfolge Platz. Sie verhalten sich sämtlich schweigend und machen auch mit ihren Eſsgeräten und Almosenschalen kein Geräusch. Wenn jemand von ihnen mehr zu essen begehrt, so gibt er es nicht durch einen Zuruf, sondern durch ein Zeichen mit der Hand kund.

Hoei-king, Tao-cheng und Hoei-tah brachen früher nach dem Lande Kieh-ch'a[2]) auf, während Fah-hien und die übrigen die Prozession zu sehen wünschten und noch drei Monate verweilten.

Es sind im Lande vier groſse Klöster, die kleineren nicht mitgerechnet. Vom ersten Tage des vierten Monats an kehrt und sprengt man die Wege und schmückt die Straſsen und Gassen. Auf dem Stadttore wird ein groſses Zelt aufgeschlagen und auf

---

[1]) Das Mahâyâna stellt im Gegensatze zum Hînayâna eine neuere Entwicklungsphase der buddhistischen Lehre dar.

[2]) Dieser Name ist bisher nicht mit Sicherheit identifiziert worden.

alle Art verziert; der König und seine Gemahlin, sowie die Frauen des Harems halten sich darin auf. Die Mönche des Klosters Kiü-mo-ti gehören der Mahâyâna-Schule an; sie werden vom Könige in hohen Ehren gehalten und eröffnen die Reihe der Prozessionen. Drei bis vier Li von der Stadt entfernt richten sie einen vierräderigen Götterwagen her, der über drei Klafter hoch ist und einer beweglichen Halle gleicht. Die sieben Kostbarkeiten werden zu seinem Schmucke verwendet, und er ist mit herabhängenden Seidenfahnen und Baldachinen versehen. Das Bildnis steht in der Mitte des Wagens, zu beiden Seiten zwei Bodhisattvas; die Devas als Trabanten, sämtlich von goldenem und silbernem Schnitzwerk glänzend, schweben frei in der Luft.

Als das Bildnis hundert Schritt vom Stadttor entfernt war, nahm der König die Krone ab, legte frische Gewänder an und ging barfuſs, Blumen und Räucherwerk in den Händen, ehrerbietig zum Tore hinaus und warf sich auf sein Antlitz nieder, worauf er Blumen streute und Räucherwerk darbrachte. Als das Bildnis zum Tore einzog, streuten die Königin und die Frauen des Harems, die sich auf der Torwarte befanden, Blumen herab, die in buntem Durcheinander herniederfielen. So prächtig waren die Veranstaltungen. Alle Wagen waren verschieden, und jedes Kloster hatte seinen besonderen Tag für die Prozession. Am ersten Tage des vierten Monats nahmen die Prozessionen ihren Anfang, und am 14. waren sie beendet. Der König verfügte sich dann mit seiner Gemahlin wieder in seinen Palast zurück.

Sieben bis acht Li westlich von der Stadt liegt ein Kloster, das den Namen »Neues Kloster des Königs« trägt; dessen Bau hatte 80 Jahre erfordert und während der Regierungszeit dreier Könige gedauert, bis er vollendet ward. Es mag vierundzwanzig Klafter hoch sein, ist mit Skulpturornamenten und Schnitzwerk versehen und mit Gold und Silber gedeckt; alle Arten von Kostbarkeiten sind dort in vollendeter Weise vereinigt. Hinter der Pagode ist die Halle Buddhas angelegt. Sie ist würdig geschmückt und von wunderbarer Schönheit; die Dachbalken und Stützpfeiler, die Türflügel und Fenster sind sämtlich mit Goldblech belegt. Auſserdem ist dort ein Gebäude für die Mönche errichtet worden, das ebenfalls so prächtig und reich geschmückt ist, daſs es sich mit Worten nicht beschreiben läſst. Was die Könige der sechs Staaten östlich von der Gebirgskette an Kost-

barkeiten von höchstem Wert besafsen, hatten sie zum gröfsten Teil dargebracht und nur das Wenigste davon für sich verwendet.«

Fah-hiens Beispiel fand zahlreiche Nachahmer. Der Verkehr zwischen China und Indien gestaltete sich allmählich immer lebhafter, und mehr noch als Chinesen nach Indien scheinen indische Mönche nach China gekommen zu sein, die, durch die Verfolgungen von seiten der Brahmanisten aus der Heimat fortgetrieben, dort Schutz und Zuflucht suchten. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts soll es in China über 3000 indische Mönche gegeben haben [1]. Ihren Höhepunkt erreicht die Zahl der Indienfahrten jedoch während der T'ang-Dynastie (618—906). Der Buddhist I-tsing (634—713), der selbst eine achtzehnjährige Reise nach Indien unternommen hat, gibt die Biographien von nicht weniger als sechzig, gröfstenteils chinesischen Pilgern, die sämtlich während der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts die heiligen Stätten aufgesucht haben [2]. Keiner aber unter den Pilgern jener Zeit hat einen solchen Ruhm über die Grenzen seines Heimatlandes hinaus erlangt wie Hüan-chuang [3], dessen Bericht unstreitig in der gesamten buddhistischen Reiselitteratur Chinas die erste Stelle einnimmt.

Hüan-chuang oder, wie der Name ebenfalls ausgesprochen werden kann, Hüan-tsang stammt aus der Provinz Ho-nan und wurde im Jahre 602 geboren. Gleich Fah-hien kam auch er schon als Knabe ins Kloster, und zwar auf Veranlassung eines älteren Bruders, der dem geistlichen Stande angehörte und ihn zu sich nahm. Schon mit dreizehn Jahren ragte er durch ungewöhnliche Fähigkeiten und eine für sein jugendliches Alter

---

[1] J. Edkins, Chinese Buddhism: a volume of Sketches, historical, descriptive, and critical, 2d ed., London 1893, p. 99.

[2] Mémoire composé à l'époque de la Grande Dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident par I-tsing, traduit en français par Éd. Chavannes, Paris 1894, p. I.

[3] Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen thsang, et du chinois en français par Stan. Julien. 2 vol. Paris 1857—58. — Die Angabe, dafs Hüan-chuang das Werk aus dem Sanskrit übersetzt habe, beruht, wie Chavannes in seiner Übersetzung des I-tsing, S. 3, nachweist, auf einem Mifsverständnis.

erstaunliche Gelehrsamkeit hervor. Es war damals eine Zeit politischer Gärung und innerer Kämpfe. Die kurzlebige Sui-Dynastie (589—618) stand vor ihrem Untergange, und das Haus T'ang war im Begriffe, die Herrschaft über das Reich anzutreten. Ein allgemeiner Aufruhr verbreitete sich durch das ganze Land und drang auch in die Stille der Klostermauern, die Mönche wurden verfolgt und vielfach zur Flucht genötigt. Auch Hüan-chuang flüchtet mit seinem Bruder nach Shuh (Szĕ-ch'uan), wo er sich in einem Kloster in Ch'eng-tu niederläfst. Doch ist seines Bleibens dort nicht lange. Bald reist er im Lande umher, um seine theologischen Studien zu erweitern und erregt durch seine Belesenheit und dialektische Schlagfertigkeit, die er bei theologischen Disputen an den Tag legt, allenthalben Aufsehen und Bewunderung. In Ch'ang-ngan hält er sich längere Zeit auf, und hier reift in ihm der Entschlufs, dem Beispiele Fah-hiens zu folgen. Da ihm die kaiserliche Genehmigung zu seinem Vorhaben versagt wird, tritt er im Jahre 629 heimlich seine Reise an.

Es ist hier nicht der Ort, des näheren auf seine Reiseroute einzugehen, nur so viel sei gesagt, dafs er in seinem Si-yüh-ki, »Aufzeichnungen über die westlichen Gebiete« betitelten Reisewerke, das eine wahre Fundgrube für die Kenntnis der geographischen, historischen und ethnographischen Verhältnisse Zentralasiens und Indiens nicht nur, sondern auch für die Geschichte des Buddhismus darstellt, nicht weniger als 138 Länder beschreibt, von denen er 110 aus eigener Anschauung kennen gelernt hat. Mit reichen Schätzen an Texten, Bildern, Statuen und Reliquien beladen, kehrt er im Jahre 645 nach sechzehnjähriger Abwesenheit in seine Heimat zurück.

Sein Einzug in die Hauptstadt gleicht einem Triumphzuge [1]). Auf persönliche Anordnung des Kaisers wird er in feierlicher Prozession, an der sich eine unübersehbare Menge von Geistlichen sowohl wie Laien beteiligt, empfangen und ins Kloster Hung-fuh-szĕ geleitet. Am nächsten Tage wird er in besonderer

[1]) Histoire de la vie de Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoei-li et Yen-thsang, suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-thsang; traduits du chinois par Stan. Julien. Paris 1853, p. 292 ff.



Audienz vom Kaiser empfangen, der sich von ihm ausführlich Bericht erstatten läfst und ihn auffordert, die Geschichte seiner Reise niederzuschreiben, wozu er sich auch bereit erklärt. Die Zumutung, den geistlichen Stand mit dem Posten eines Staatsministers zu vertauschen, lehnt er jedoch dankend ab und läfst sich zunächst im genannten Kloster nieder, um bald darauf das neue, vom Kronprinzen errichtete Kloster Ta-tsz'ĕ-ngen-szĕ zu beziehen. Nunmehr widmet er sich neben der Ausarbeitung seines Reiseberichtes, der in kurzer Zeit vollendet ist, im Vereine mit einem ganzen Stabe gelehrter Theologen der Übersetzung buddhistischer Sanskrittexte.

Seine Biographen Hoei-li und Yen-tsung[1]) erwähnen aus jener Zeit einen menschlich rührenden Zug, der einen tieferen Einblick in das innere Wesen des Hüan-chuang gewährt als alle Berichte über seine äufseren Lebensschicksale. Im Jahre 657 besucht er nach langen Jahren seine alte Heimat wieder. Von seinen Verwandten findet er nur noch eine Schwester am Leben. Mit einem Gemisch von Trauer und Freude sehen sich die beiden Geschwister wieder und begeben sich gemeinsam zum Grabe ihrer Eltern, das sie in vernachlässigtem Zustande und von Unkraut überwuchert vorfinden. Hüan-chuang macht sich daran, es eigenhändig vom Unkraut zu säubern. Darauf erbittet er die kaiserliche Genehmigung, die Särge der Eltern an einem geeigneteren Platze bestatten zu dürfen. Die Bitte wird ihm natürlich gewährt, und die nachträgliche Bestattung, an der sich zahllose Kleriker sowohl wie Laien beteiligen, erfolgt auf Staatskosten und mit dem gröfsten Gepränge. Im Jahre 658 siedelt Hüan-chuang ins neuerrichtete Kloster Si-ming-szĕ über, doch bleibt er dort nicht lange, da er in der Hauptstadt für seine anstrengende Übersetzungsarbeit nicht die erforderliche Ruhe findet. Der Kaiser stellt ihm den aufserhalb der Stadt gelegenen Palast Yü-hoa-kung zur Verfügung, woselbst er nach längerem Siechtum im Jahre 664 stirbt.

Sein Reisebericht enthält im ganzen weniger Beschreibungen dessen, was er gesehen, als geschichtliche Nachrichten und eine reiche Fülle buddhistischer Legenden. Immerhin finden sich darin

---

[1]) A. a. O. S. 330 ff.

auch manche kulturhistorisch interessante Schilderungen, wie z. B. die folgende über die Rechtsverhältnisse der Inder:

»Was ihre Sitten anbetrifft, so sind sie (die Inder), obwohl von Natur lebhaft, doch von sehr fester und ehrenhafter Gesinnung. In Sachen des Besitzes gibt es keinen leichtfertigen Erwerb, während sie in Fragen der Rechtspflege aufserordentlich nachgiebig sind. Sie fürchten die Strafen der unsichtbaren Welt und achten die Angelegenheiten des Lebens gering. Betrug und Hinterlist wird nicht geübt, Verträgen und Eiden halten sie Treue. In der Staatsverwaltung schätzen sie die Ehrlichkeit am höchsten. Auch sind sie von milden Sitten. Bösewichte und Taugenichtse, die sich gegen die Landesgesetze vergangen oder gegen das Leben des Fürsten verschworen haben, werden, sobald ihre Schuld erwiesen ist, für immer ins Gefängnis gesteckt, jedoch keinen Körperstrafen unterworfen. Sie lassen sie leben und sterben, ohne sie mehr zur menschlichen Gesellschaft zu rechnen. Solchen, die die Gebote der Schicklichkeit und Gerechtigkeit verletzt oder der Loyalität und Kindesliebe zuwidergehandelt haben, werden Nase oder Ohren, Hände oder Füfse abgeschnitten; auch kommt es vor, dafs man sie aufser Landes verweist oder in die Grenzgebiete verbannt. Was die übrigen Vergehen betrifft, so darf man sich durch Geld von der Strafe loskaufen. Beim gerichtlichen Verhöre wird weder Rute noch Stock angewandt. Wenn auf die gestellten Fragen wahrheitsgemäfse Antworten erfolgen, wird ein dem Delikt entsprechendes Strafmafs bestimmt. Wenn jedoch der Delinquent sein Vergehen bestreitet oder aus Scham über seinen Fehltritt diesen beschönigt und man dem Sachverhalt auf den Grund kommen will, so gibt es vier Mittel dafür: die Wasser-, Feuer-, Gewichts- und Giftprobe.

Bei der Wasserprobe steckt man den Menschen und einen Stein in zwei miteinander verbundene Säcke und versenkt diese in einen tiefen Strom, um dadurch die Wahrheit zu erkunden. Wenn der Mensch untersinkt, während der Stein obenauf schwimmt, so war er schuldig; wenn aber der Mensch obenauf schwimmt und der Stein untersinkt, so war er unschuldig.

Bei der Feuerprobe bringt man Eisen zum Glühen und läfst den Delinquenten derart darauf niederhocken, dafs er es mit den Füfsen berührt und die inneren Handflächen darauflegt; auch

läfst man ihn mit der Zunge darüber lecken. War die Beschuldigung falsch, so bleibt er unversehrt; war sie begründet, so erleidet er Brandwunden. Furchtsame und schwächliche Leute, welche die Glut nicht aushalten können, nehmen eine noch nicht aufgeblühte Blume und werfen sie in die Flamme. War die Beschuldigung falsch, so öffnet sich die Blume; war sie begründet, so verbrennt sie.

Bei der Gewichtsprobe werden der Mensch und ein Stein auf die Schalen einer Wage gelegt, und aus dem Gewichtsverhältnis schöpft man den Beweis. War die Beschuldigung falsch, so senkt sich der Mensch, während der Stein in die Höhe geht; war sie begründet, so wiegt der Stein schwerer als der Mensch.

Bei der Giftprobe macht man einen Einschnitt in die rechte Keule eines Widders und tut etwas von der Nahrung des Delinquenten, mit Gift vermischt, hinein. War die Beschuldigung begründet, so übt das Gift seine Wirkung, und der Widder stirbt; war sie falsch, so versagt das Gift, und der Widder bleibt am Leben. Durch diese vier Mittel wird jeglichem Unrecht der Weg versperrt.«

Die indischen Totenbräuche beschreibt Hüan-chuang bald darauf folgendermafsen:

»Bei jeder Erkrankung enthalten sie sich sieben Tage lang der Nahrung. Die meisten genesen innerhalb dieser Frist; wer aber keine Besserung verspürt, nimmt Medizin ein. Die Heilmittel sind nach Namen und Arten verschieden, und in der ärztlichen Kunst und Behandlungsweise gibt es Unterschiede.

Wenn sie nach einem Todesfalle an der Leichenfeier teilnehmen, pflegen sie Klagerufe auszustofsen, miteinander zu weinen, sich die Gewänder zu zerreifsen, das Haar auszuraufen und sich gegen Stirn und Brust zu schlagen. Von Vorschriften über Trauerkleidung ist nichts zu hören; auch gibt es für die Trauerzeit keinen festen Termin. Für das Begräbnis gibt es drei Bräuche. Der erste von ihnen ist die Feuerbestattung. Man errichtet einen Scheiterhaufen und verbrennt die Leiche. Der zweite ist die Wasserbestattung. Man versenkt die Leiche in einen tiefen Strom. Der dritte ist die Bestattung auf freiem Felde. Man setzt die Leiche im Walde aus und überläfst sie den Tieren zum Frafse.

Ist ein König gestorben, so setzt man zunächst einen Thronerben ein, damit er den Leichenfeierlichkeiten vorstehe, um dadurch den Unterschied zwischen Obrigkeit und Untertanen festzustellen. Bei seinen Lebzeiten erhält er einen Ehrennamen, aber nach dem Tode gibt es keinen posthumen Namen.

Wenn sich in einem Hause ein Todesfall ereignet hat, nimmt keiner der Insassen Nahrung zu sich. Nach vollzogenem Leichenbegängnis kehrt man wieder zur gewohnten Lebensweise zurück; auch besteht die Sitte nicht, den Namen des Verstorbenen nicht auszusprechen. Alle, die sich an einem Leichenbegängnis beteiligt haben, gelten als unrein und müssen sich sämtlich, bevor sie heimkehren, aufserhalb der Stadtmauer durch ein Bad gereinigt haben.

Hochbetagten Leuten, deren Ende herannaht, sowie auch Schwachen und Schwerkranken, die das Ende ihrer Tage befürchten, die, lebensüberdrüssig, der Welt entsagen möchten und den Wunsch haben, das Menschendasein preiszugeben, die Leben und Tod gering achten und sich von der Welt zu entfernen trachten, wird von ihren Verwandten und Freunden ein Abschiedsmahl mit Musik veranstaltet, worauf sie sich in einem Nachen über den Ganges rudern lassen und sich mitten im Strome ertränken, in dem Glauben, dafs sie in der Welt der Devas (Götter) wiedergeboren werden. Das geschieht unter zehn Fällen einmal. Diejenigen, die das Leben noch nicht völlig gering achten, treten in die Gemeinschaft der Mönche ein, nach deren Vorschriften es kein Wehklagen und Weinen gibt. Wenn ihre Eltern sterben, vergelten sie ihnen ihre Wohltaten durch Absingen einer Litanei, und indem sie ihnen durch ein nachträgliches Totenopfer die letzte Ehre erweisen, vermitteln sie ihr jenseitiges Glück.« —

Die nächste Folge der Einführung des Buddhismus in China war natürlich das Bestreben, der neuen Lehre durch Wort und Schrift eine möglichst weite Verbreitung zu ermöglichen, vor allem aber, die heiligen Schriften des buddhistischen Kanons durch Übersetzungen zugänglich zu machen. Wie Fah-hien und Hüan-chuang, so widmeten sich auch zahllose andere gelehrte Kleriker früherer und späterer Zeiten dieser Arbeit. Die auf diese Weise entstandene buddhistische Litteratur hat im Laufe der Jahrhunderte einen ganz aufserordentlichen Umfang

erreicht.[1]) Sie bietet denen, die sich mit dem Studium des Buddhismus und seiner Geschichte und Entwicklung in China befassen, ein schier unerschöpfliches Material, gehört jedoch als ein seinem Inhalte und Wesen nach fremdes Erzeugnis nicht in den Rahmen dieser Darstellung.

II. Die lyrische Dichtung.

Die Periode vom Sturze der Han bis zur Herrschaft der T'ang ist durch den raschen Wechsel einer Reihe von kurzlebigen Dynastien charakterisiert. Innere und äufsere Kämpfe, die das Reich nicht zur Ruhe kommen liefsen, waren stiller und andauernder geistiger Arbeit wenig günstig. Grofses ist denn auch während jener vier Jahrhunderte auf litterarischem Gebiete nicht geleistet worden. Nur was der Augenblick eingab, vermochte in solcher Zeit als Frucht vorübergehender Stimmung zu reifen. So ist es wohl zu erklären, dafs die lyrische Dichtung der Zeiten Ungunst zum Trotze gedeihen und Blüten treiben konnte. Vor dem Sturme, der feste Stämme entwurzelt, sind die Blumen des Feldes geschützt; er fegt über sie hinweg, ohne ihnen ein Leid anzutun. Und bescheiden wie die Blumen des Feldes sind auch jene Dichtungen zumeist, immerhin aber anmutig genug, um einer flüchtigen Betrachtung wert zu sein. Die Stoffe sind gröfstenteils dem täglichen Leben mit seinen grofsen und kleinen Freuden und Leiden entnommen. Der heroische Zug fehlt dieser Poesie gänzlich, dafür aber kommt in ihr das rein Menschliche bisweilen zum schönsten Ausdruck. Man lese z. B. »Die gemeinsame Freude«,[2]) ein Doppelgedicht, das von Yang Fang, einem Dichter aus der Zeit der Tsin-Dynastie (265—420), verfafst ist und zu den besten Erzeugnissen der damaligen Lyrik gehört:

---

[1]) Vgl. Bunyu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan, Oxford 1883, wo nicht weniger als 1662 buddhistische Werke in chinesischer Sprache aufgezählt werden, die freilich der überwiegenden Mehrzahl (1467) nach der Übersetzungslitteratur angehören.

[2]) Forke, Blüten chinesischer Dichtung, S. 30 ff. Das Gedicht findet sich dort unter dem Titel »Liebesgemeinschaft«, doch entspricht die von mir gewählte Bezeichnung genauer dem chinesischen Titel.

I.

Brüllt der Tiger in den Klüften,
Saust der Sturmwind durch das Tal;
Tanzt der Drache in den Lüften,
Rollt dahin der Wolkenschwall.[1])

Gleichklang herrscht im Tongetriebe,
Gleiche Kräfte ziehn sich an:
Also zieht auch mich die Liebe
Stets zu dem geliebten Mann.

Wie die Schatten nie verlassen
Jenen Körper, der sie schuf,
Kann den Teuren ich nicht lassen,
Folge freudig seinem Ruf.

Bietet Reis man uns beim Mahle,
Mufs von einem Halm er sein,
Und nur in der Doppelschale
Schenket man den Wein uns ein.

Unser beider Kleid ist Seide,
Doppelfädiger Brokat,
Und des Nachts umhüllt uns beide
Eine Decke ohne Naht.

Wenn mein Herr zu Hause weilet,
Sitze ich auf seinem Schofs,
Und wenn er von dannen eilet,
Läfst er meine Hand kaum los.

Wenn mein Herr[2]) sich still erweiset,
Laufe ich nicht ein und aus,
Und wenn immer er verreiset,
Läfst er nimmer mich zu Haus.

Unsre Eintracht gleicht der Liebe
Zweier Yüan-yang-Vögel wohl,
Und sie ist gleich jenem Triebe,
Der den Schollen eignen soll.[3])

---

[1]) [Die Chinesen glauben, dafs das Brüllen des Tigers den Wind, und das Tanzen des Drachen die Bewegung der Wolken hervorruft. Anm. d. Übers.]

[2]) Ich habe mir erlaubt, in diesem Verse »Schatz« in »Herr« umzuändern, da dieser Ausdruck sich genau mit dem Wortlaut des Originales deckt und auch wohl dem chinesischen Empfinden besser entspricht als »Schatz«. Nach der chinesischen Anschauungsweise bleibt der Mann seinem Weibe gegenüber immer der Herr.

[3]) [Die Mandarinenenten Yüan-yang und die Schollen gelten als Muster treuer Liebe. Von den Schollen wird angenommen, dafs

Ist so stark, dafs sie zerschnitte
Einen Diamantenstein,
Könnte auch mit keinem Kitte
Fester noch gefüget sein.

O, ich möchte, dafs enthoben
Stets wir sei'n vom Trennungsschmerz,
Und dafs wir in eins verwoben,
Nur ein Leib und nur ein Herz!

Dafs wir als ein Körperwesen
Beide lebten im Verein,
Und, wenn uns der Tod erlesen,
Staub in einem Sarge sei'n!

II.

Vom Magnetstein angezogen
Wird bewegt die Nadel leicht;
Und vom Brennglas angesogen
Vom Papier der Rauch aufsteigt.

Wenn zwei Töne sind symphonisch,
Klingt's zusammen hell und rein:
Zwei Naturen, die harmonisch,
Wirken aufeinander ein.

Zwischen mir und meinem Gatten
Herrschet schöne Harmonie,
Folge ihm gleich seinem Schatten,
Der sich trennt vom Körper nie.

Eine Deck' uns nachts umhüllet,
Ungeteilt und ungestückt,
Und die Wolle, die sie füllet,
Ist auf gleichem Feld gepflückt.

Will uns Sonnenglut erhitzen,
Fächelt uns ein Fächer kühl;
Schulter wir an Schulter sitzen,
Wenn es kalt, auf gleichem Pfühl.

Seh' ich lächeln den Geliebten,
Bin ich glücklich auch und froh.
Stets, wenn Sorgen ihn betrübten,
Auch von mir die Freude floh.

---

sie nur ein Auge hätten, und dafs deshalb immer zwei, um besser sehen zu können, nebeneinander schwämmen. Daher der Name Pi-muh-yü, d. h. Fische, welche ihre Augen zusammenlegen. Anm. d. Übers.]

Kommt mein Mann einhergegangen,
Geh' an seiner Seit' ich mit,
Und wohin ihn mag verlangen,
Folg' ich ihm auf Schritt und Tritt.

Wie der Greif sich nie entzweit je,
Mit Jarboa[1], seinem Freund,
Trifft auch uns nie so ein Leid je,
Bleiben immer wir vereint.

Trennen möchten wir uns nimmer,
Bilden einen Leib zu zwein,
Leben froh in einem Zimmer,
Tot in einem Sarge sein.

Die Freude ehelichen Glückes läſst sich kaum zarter und inniger schildern, als es in diesen Gedichten geschieht, die beide in dem Wunsche gipfeln, wie im Leben so auch im Tode vereint zu bleiben. In scharfem Gegensatze zu diesen Glück und Behagen atmenden Versen stehen die Gedichte des Pao Chao, dessen in pessimistischer Lebensverachtung wurzelnder Epikureismus stark an Yang Chu[2]) erinnert, ohne vielleicht von ihm beeinfluſst zu sein. Es ist, als hätte er das tragische Geschick, dem er zum Opfer fallen sollte, vorausgeahnt: er wurde nämlich im Jahre 466 anläſslich einer Verschwörung, an der er persönlich nicht einmal beteiligt gewesen, ermordet. Die beiden folgenden, von ihm herrührenden Gedichte[3]) sind charakteristisch durch die Art, wie sich in ihnen Weltschmerz und Lebenslust in eine Art Galgenhumor auflösen:

Leben.

Siehst du nicht am Fluſs im Winter,
Wie das Gras erstirbt, verdorrt,
Und wie es im nächsten Frühling
Neu ergrünet fort und fort?

Siehst du nicht, wie heut' die Sonne
Hinter Bergen untergeht
Ob der Stadtmauer, und morgen
In der Früh' aufs neu' ersteht?

---

[1]) [Der Greif und das Jarboa (eine Art Murmeltier), beides Fabeltiere, gelten als unzertrennliche Freunde. Anm. d. Übers.]

[2]) S. oben S. 125 ff.

[3]) Forke, a. a. O. S. 40 ff.

Wie lang' wird mein Dasein währen?
Jetzt das Leben, dann das Grab;
Nach dem Tod steig' ich auf ewig
Zu den gelben Quell'n hinab.[1])

Viele Trübsal bringt das Leben
Und nur wenig Freud' und Lust,
Ist doch grad' in jungen Jahren
So an Wünschen reich die Brust.

Ging' es nur nach meinem Willen,
Bis zu Ende meine Zeit,
Läge stets vor meinem Diwan
Geld zum Weinkauf auch bereit.

Ehre, Ruhm und schöner Nachruf
Ist nicht das, wonach ich streb':
Leben, Tod, Ansehn, Mifsachtung
Ich anheim dem Himmel geb'.

Tod.

Siehst du nicht wie bald der Eibisch,[2])
Eh' der erste Tag sich neigt,
Müd' läfst Blatt und Blüten sinken
Und dahinwelkt und verbleicht?

Also zieht es auch den Menschen,
Dem der Jugend Rosen blühn,
Denn gar bald die Schönheit schwindet,
Zu der Grabespforte hin.

Ist er einmal hingeschieden,
Gibt es keine Wiederkehr;
Jahre kommen, Jahre gehen,
Keine Silbe spricht er mehr.

Einsam zwischen öden Hügeln
Die verlafsne Seele[3]) lebt,
Und der Geist, unstetig irrend,
Einsam um das Grabmal schwebt.

---

[1]) Die »gelben Quellen« bedeuten so viel wie Grab.

[2]) [Der Eibisch, Hibiscus syriacus, ist das Sinnbild alles Vergänglichen. Anm. d. Übers.]

[3]) [Nach chinesischer Auffassung besteht der menschliche Geist aus einem feineren Teile, *hun*, welcher nach dem Tode nach oben schwebt, und einem gröberen, *p'o*, welcher an der Materie haftet. Anm. d. Übers.]

Nur des Windes Heulen hört man,
Und ein wilder Vogel schreit.
O, wie anders, o, wie anders
War die holde Jugendzeit!

Doch was sollen diese Bilder?
Schaffen nur dem Menschen Pein.
Unserm Herzenszuge folgend
Woll'n wir froh und heiter sein.

Auch unter den Dichtern dieser Periode fehlt es nicht an gekrönten Häuptern. Der Kaiser Wu-ti der Liang-Dynastie (502—549) und seine beiden Söhne Kien-wen-ti (550—551) und Yüan-ti (552—554), die ihm auf dem Throne folgten, gehören sogar zu den besten Vertretern der chinesischen Lyrik jener Zeit. Vom Kaiser Yüan-ti z. B. stammt das schöne Frühlingslied[1]):

Die Vöglein singen jetzt aufs neu'
Im Busche ihre Lieder,
Und vor dem Fenster fliegt vorbei
Die Frühlingsschwalbe wieder.

Es weht der weifse Weidenflaum
In weingefüllte Becher;
Gar manche Blüt' vom Pflaumenbaum
Hängt am Gewand der Zecher.

Des Rosses Perlgehänge klingt,
Wenn es der Wind beweget;
Im Sonnenstrahl der Sattel blinkt,
Mit Golde eingeleget.

Dafs nicht die Frühlingspracht vergeht,
Eh' ich den Freund getroffen,
Und dafs ich bald zurück ihn hätt',
Das ist mein einzig Hoffen!

Zum Schlusse sei endlich noch ein kleines elegisches Gedicht von Wang Sen-ju[2]) (6. Jahrhundert) erwähnt:

Es nagt am Herzen mir der Gram,
Vor eignem Schatten fühl' ich Scham,
Was einst mir Freud' und Glück gewährt,
Ist jetzt in bittres Leid verkehrt.

---

[1]) Forke, a. a. O. S. 63.
[2]) Forke, a. a. O. S. 66.

Ich geb' zurück den Ohrschmuck dir,
Du schickst zurück den Mantel mir.
Zersprungne Saiten spannt man neu,
Wenn's Herz zersprang, so ist's vorbei.

Aus einer grofsen Zahl von Dichtern sind hier nur einige wenige herausgegriffen worden. Da es sich jedoch lediglich um eine Auswahl des Charakteristischen handeln konnte, werden die mitgeteilten Proben für diesen Zweck genügen. Man sieht: Liebeslust und Liebesgram, Hoffnung und Entsagung, Klagen über die Vergänglichkeit des Daseins und heiterer Lebensgenufs, — das sind die ständigen Motive, die in wechselndem Gewande stets wiederkehren, uralte Weisen, die sich immer wieder neu variieren lassen. Und wie die Stoffe, so leiden auch die Bilder durch ihre stete Wiederkehr an einer gewissen Monotonie: die Unzertrennlichkeit wird durch Körper und Schatten, die Beständigkeit durch die immergrüne Fichte und Zypresse, die Vergänglichkeit durch den Eibisch, die eheliche Treue durch die Mandarinenenten symbolisiert u. s. f.; Pflaumenblüten und Weidenkätzchen als Frühlingsboten, Wolken als Wagen und Winde als Rosse gehören gleichfalls zu den beliebten Bildern. Eine gewisse Erfindungsarmut der Einbildungskraft läfst sich hiernach nicht leugnen; dafür verfällt aber auch die chinesische Poesie nie oder doch nur selten in den Fehler schwülstiger Formlosigkeit. Die Liebe zur Natur und die Empfänglichkeit für harmlosen Naturgenufs verleiht ihr eine gesunde Nüchternheit und schützt sie vor krankhafter Überspanntheit und Gefühlsschwelgerei.

III. Die Prosalitteratur.

Auch wenn man die Prosalitteratur jener Periode betrachtet, gewinnt man den Eindruck, dafs Zeit und Sammlung fehlten, um etwas Grofses zu Wege zu bringen, denn auch hier sind es zumeist Kleinigkeiten, die den Blick auf sich lenken, kurze Essays in der Regel, in denen die verschiedensten Themata in gefälliger Form dargeboten werden. Es ist dies eine Gattung, die sich seither der gröfsten Beliebtheit erfreut. Bald sind es philosophische Betrachtungen, bald Meinungsäufserungen und Aperçus über Zeitfragen, vielfach aber auch poetische Schilderungen und Parabeln, die man vielleicht am besten als lyrische Prosadichtungen

bezeichnen könnte. Es ist eine Art litterarischer Kleinkunst, die in der Litteratur eine ähnliche Stelle einnimmt wie die wunderbar feinen Elfenbeinschnitzereien im chinesischen Kunstgewerbe zur Zeit seiner Blüte: Nippsachen, deren Wert weniger in ihrer praktischen Verwendbarkeit als in der Schönheit der Form und in der Sorgfalt und Feinheit der Ausführung liegt. Oft freilich wird die Form so sehr als Hauptsache behandelt, dafs der Inhalt darüber vernachlässigt erscheint und an die Stelle schöpferischer Kunst ein hohles und unfruchtbares Virtuosentum tritt. Vollends ungeniefsbar werden aber derartige Produkte für den europäischen Geschmack, wenn der Verfasser absichtlich darauf ausgeht, durch gehäufte litterarische und historische Zitate oder halb versteckte Anspielungen mit seiner Belesenheit zu prunken, in welchem Falle er selbstverständlich nur von ebenso gelehrten Lesern verstanden und dementsprechend nach Gebühr gewürdigt werden kann. Der Chinese freilich urteilt darüber anders als wir: derartige geschmackvoll garnierte Gerichte aus sorgfältig gewählten Lesefrüchten sind für den litterarischen Feinschmecker geistige Leckerbissen, von denen er sich mit raffiniertem Behagen den Gaumen kitzeln läfst. Immerhin ist die chinesische Essaylitteratur noch reich genug an Erzeugnissen, denen auch der europäische Leser Geschmack abgewinnen kann, wenn anders er überhaupt die Fähigkeit besitzt, sich in eine ihm fremde Anschauungswelt hineinzudenken. Solcher Art ist z. B. die elegische Betrachtung, zu der Wang Hi-chi (321—379) durch den Rückblick auf ein fröhliches Beisammensein mit gleichgesinnten Genossen angeregt wird. Er hatte eine Anzahl Freunde zu einer Art Picknick nach einem ländlichen Lusthause, dem »Orchideenpavillon«, eingeladen. Wie das gewöhnlich der Fall war bei geselligen Zusammenkünften litterarisch gebildeter Männer, wurde auch bei dieser Gelegenheit das Spiel der »schwimmenden Becher« gespielt. Die Teilnehmer lagerten sich einzeln an den Windungen eines kleinen, leicht dahinfliefsenden Gewässers; dann wurden mit Wein gefüllte Becher auf Lotusblätter gesetzt, die man von der Strömung forttreiben liefs. Jeder, in dessen Nähe einer der schwimmenden Becher landete, hatte ihn zu leeren und unverzüglich ein Gedicht zu improvisieren. Wang Hi-chi hatte nun die auf solche Weise entstandenen poetischen Improvisationen seiner Gäste zu einem Ganzen vereinigt und mit einer Vorrede versehen. Während

aber jene Gedichte selbst als Kinder des Augenblicks völlig in Vergessenheit geraten sind, gilt die Vorrede des Wang Hi-chi in den Augen seiner Landsleute noch jetzt als eine Perle der Litteratur und verdient daher, hier mitgeteilt zu werden.[1])

»Im neunten Jahre der Regierungsperiode Yung-huo (353), um den Beginn des dritten Mondes, hatten wir uns in dem bei Shan-yin am Berge Kuei-ki gelegenen Orchideenpavillon versammelt, um den Brauch der Abwehr böser Einflüsse festlich zu begehen. Eine Schar würdiger Männer war erschienen; Alt und Jung hatte sich eingefunden. Hohe Gipfel und schroffe Gebirgszüge, üppige Haine und hochgewachsene Bambusstämme schmücken die Landschaft. Auch laden klare Flufsläufe und sprudelnde Bäche, die sie rechts und links umgürten, zum Spiele der schwimmenden Becher ein. So liefs sich der Reihe nach jeder an seinem Platze nieder, und obwohl keine Flöten und Lauten das Fest verschönten, genügte es doch, wenn auf jeden Becher ein Lied folgte, um die verborgenen Gefühle sich fröhlich äufsern zu lassen. Der Himmel war klar, die Luft rein, und ein erquickender Windhauch brachte Kühlung. Aufblickend betrachtete ich die Gröfse des Universums und beobachtete dann wieder, den Blick senkend, die Fülle der mannigfaltigen Kreatur. Es genügte, Blick und Gedanken umherschweifen zu lassen, um Auge und Ohr den höchsten Genufs zu gewähren. Fürwahr, es war der Freude wert!

Während die Menschen in ihrem Augenblicksdasein beisammen sind, halten sich die einen wohl an das, was ihnen am Herzen liegt, und reden über ihre häuslichen Angelegenheiten, während die anderen in ihrem Mitteilungsbedürfnis zwanglos aus sich herausgehen. Aber bei aller Verschiedenheit der empfangenden und gebenden Naturen, der Stillen und der Lebhaften, sind sie doch glücklich und zufrieden, wenn sie sich an dem Gegenwärtigen freuen und es sich für den Augenblick zu eigen machen können, ohne des Alters Herannahen zu ahnen. Kaum jedoch haben sie das Ziel ihres Strebens erreicht, so sind sie auch schon dessen überdrüssig: die Wünsche ändern sich mit ihren Gegenständen, und ein Gefühl der Trauer schleicht sich ein. Was ihnen vorhin noch Freude bereitet, gehört im nächsten

[1]) S. Legge, Chinese Classics, vol. IV, Prolegomena, p. 125.



Augenblicke schon der Vergangenheit an, und sie können sich der Wehmut nicht erwehren, zumal es über kurz oder lang nach den Wechselfällen des Daseins doch schliefslich zu Ende geht. Die Alten sagten: ‚Tod und Leben sind wohl etwas Grofses.' Ist das nicht schmerzlich? So oft ich die Beweggründe der Wehmut bei den Menschen früherer Zeiten betrachte, finde ich stets, dafs sie sich mit den unseren decken. So oft ich mich mit dem Schrifttum befasse, ergreift mich ein Gefühl der Trauer, das ich in meinem Innern nicht zu erklären vermag. Das aber weifs ich, dafs die Gleichsetzung von Tod und Leben, von kurzer und langer Lebensdauer leeres Geschwätz ist. Die nach uns kommen, werden auch in gleicher Weise auf das Fest blicken, wie die Gegenwart auf die Vergangenheit zurückblickt. Traurig genug!

So sitzen nun die Zeitgenossen und schreiben nieder, was sie zu sagen wissen. So verschieden an Alter und Beruf sie auch sein mögen, — was die Wehmut wachruft, kommt bei allen auf dasselbe hinaus. Die dieses dereinst lesen, werden wohl auch beim Anblick dieser Zeilen ein Gefühl der Wehmut empfinden.«

Ein halbes Jahrhundert nach Wang Hi-chi lebte T'ao Yüan-ming oder T'ao Ts'ien (365—427), gleich berühmt als Schriftsteller, Zecher und Blumenzüchter. Während er die Verwaltung von P'eng-tseh leitete, ordnete er an, dafs nur die Reisgattung, die zur Herstellung von Branntwein verwendet wird, kultiviert werden sollte, nicht aber der efsbare Reis. Nur auf die Bitten seiner Frau, die nicht Hungers sterben wollte, gab er schliefslich seine Einwilligung, dafs beide Arten zu gleichen Teilen angepflanzt werden dürften. Zum Glück blieb er nur kurze Zeit auf dem verantwortungsvollen Posten. Sein ungebundenes Wesen vertrug sich nicht mit den Pflichten des Staatsdienstes. Als er einmal genötigt war, sein Staatsgewand anzulegen, um einem Abgesandten des Präfekten zu feierlicher Begrüfsung entgegenzugehen, erklärte er, nicht in der Lage zu sein, um der fünf Scheffel Reis willen (so viel betrug sein täglicher Sold) seinen Rücken zu krümmen, und legte sein Amt nieder. Dem Entschlusse, wieder in seine ländliche Heimat zurückzukehren, gab er in der »Heimkehr« Ausdruck, einer Dichtung, die in einer Art rhythmischer Prosa abgefafst ist:

»Wohlan, ich kehre heim! In Feld und Garten will das

Unkraut wuchern, und ich sollte nicht heimkehren? Nachdem ich einmal mit dem Geiste dem Leibe gefrönt[1]), sollte ich verkümmern und einsam klagen? Ich sehe ein, dafs ich mir über das Vergangene keine Vorwürfe zu machen brauche, und weifs, dafs sich dem Zukünftigen vorbeugen läfst[2]). Noch bin ich in der Tat vom rechten Wege nicht zu weit abgeirrt und merke nun, dafs ich jetzt recht habe, während ich bisher im Irrtum befangen war. Sanft schaukelnd treibt mein Nachen vorwärts, und eine leichte Brise bläht mir das Gewand. Ich frage den Wanderer nach dem Wege, der noch vor mir liegt, und zürne dem Morgen, dafs er noch nicht graut. Da erblicke ich das Tor und Dach meines Hauses und eile fröhlich vorwärts! Freudig kommt mir das Gesinde entgegen, und die Kleinen harren meiner am Tore. Die drei Fufspfade sind ungepflegt, aber die Fichten und die Chrysanthemen sind noch wohlerhalten. Die Kleinen bei der Hand nehmend, trete ich ins Haus. Da gibt's noch Krüge voll Wein: ich greife nach Kanne und Becher und trinke mir selber zu. Indem ich die Bäume im Hofe betrachte, heitert sich mein Antlitz auf; an das südliche Fenster gelehnt, empfind' ich mit Stolz den Frieden meines engen Heims. Welche Wonne, Tag für Tag im Garten zu lustwandeln, dessen Tor geschlossen bleibt! Auf meinen Stab gestützt raste ich und hebe von Zeit zu Zeit das Haupt, um den Blick in die Ferne schweifen zu lassen. Sorglos kommen die Wolken über den Bergen hervor, vom Fluge ermüdet suchen die Vögel ihr Nest auf, und die herannahende Dämmerung breitet ihre Schatten über die Erde. Ich streichle die einsame Fichte und zügle meine Schritte.

So wäre ich denn daheim! Am liebsten entsagte ich jeglichem Verkehr, um dem Umherwandern ein Ende zu machen, denn der Welt Getriebe liegt mir fern, und was hätt' ich aus-

---

[1]) Nämlich dadurch, dafs er um des Erwerbes willen ein öffentliches Amt bekleidet hatte.

[2]) Dieser Satz enthält ein klassisches Zitat. Im Lun-yü, XVIII, 5, wird erzählt, wie ein gewisser Tsieh-yü aus Ch'u, der sich verrückt stellt, um dem Staatsdienste zu entgehen, dem Confucius zuruft: ›O Phönix, o Phönix! Wie ist deine Tugend gesunken! Über das Vergangene darf man sich keine Vorwürfe machen, aber dem Zukünftigen läfst sich noch vorbeugen. Gib es auf, gib es auf! Sich heutzutage an der Regierung zu beteiligen ist gefährlich!‹

wärts noch zu suchen? Meine Freude find' ich im traulichen Geplauder mit den Meinen, und Laute und Bücher vertreiben mir den Trübsinn. Dann kommen die Bauern und melden mir, dafs der Frühling da ist, und nun gibt's zu tun auf dem Acker im Westen. Da lass' ich mir den Wagen kommen oder rudere auf meinem Nachen. Bald geht's durch tiefe, verborgene Schluchten, bald über steile Berge und Hügel dahin. Die Bäume schmücken sich fröhlich mit frischem Grün, und die Bäche beginnen zu rauschen. Aber mitten in die Freude über das Aufblühen der Natur schleicht sich das wehmütige Gefühl, dafs mein Leben zur Rüste geht. So mag es denn zu Ende gehen! Wie lange mag noch mein leibliches Dasein in dieser Welt währen? Drum lass' ich die Sorgen fahren und freue mich des Daseins: zu welchem Zwecke sollt' ich mich abmühen, wohin noch meine Schritte lenken? Reichtum und Ehre sind es nicht, wonach ich strebe, und auf der Götter Sitz darf ich nicht hoffen. Ich warte auf einen günstigen Tag, um allein meiner Wege zu gehen; dann stecke ich allenfalls meinen Stab in die Erde und mache mich ans Jäten[1]. Ich will die östliche Anhöhe erklimmen und vor mich hinpfeifen oder am klaren Gewässer ein Lied erklingen lassen. Während ich einstweilen, den Wechselfällen des Daseins folgend, meinem Ende entgegengehe, will ich mich meines Lebens freuen. Was bleiben mir noch für Sorgen?«

Berühmt ist auch T'ao Yüan-mings anmutige Parabel »Die Pfirsichblütenquelle«:

»Während der Regierungsperiode T'ai-yüan der Tsin-Dynastie lebte zu Wu-ling ein Mann, der seinen Lebensunterhalt durch Fischfang erwarb. Als er eines Tages seinen Nachen stromabwärts treiben liefs, vergafs er die zurückgelegte Entfernung, bis er plötzlich an einen Hain blühender Pfirsichbäume gelangte. Auf einer Strecke von einigen hundert Schritten war

---

[1]) Auch dieser Ausspruch ist ein klassisches Zitat. Im Lun-yü XVIII, 7, heifst es: »Als Tszĕ-lu, seinem Meister folgend, zurückgeblieben war, begegnete er einem alten Manne, der einen Korb mit Unkraut an einem Stabe trug. Als Tszĕ-lu ihn fragte, ob er den Meister gesehen habe, erwiderte der Alte: ‚Wer seine vier Gliedmafsen nicht anstrengt, vermag die fünf Getreidearten nicht zu unterscheiden. Wer ist dein Meister?' — Mit diesen Worten steckte er seinen Stab in die Erde und machte sich ans Jäten.«



die Uferböschung ausschliesslich mit Pfirsichbäumen bestanden. Duftende Kräuter prangten in frischem Grün, und herabgefallene Blüten bedeckten den Boden. Der Fischer verwunderte sich gar sehr und fuhr weiter, um durch den Hain hindurchzukommen. Am Saume des Wäldchens, wo ein Quell entsprang, zeigte sich ein Berg, und am Berge gewahrte er eine kleine Öffnung, in der Licht zu schimmern schien. Da verliess er seinen Nachen und trat in die Öffnung hinein, die anfangs so eng war, dass eben gerade ein Mensch hindurchgelangen konnte. Nachdem er einige zehn Schritte gegangen war, öffnete sich die Höhle weit, und er sah ein ebenes, ausgedehntes Land vor sich. Da gab es prächtige Häuser, wohlbestellte Äcker, schöne Seen, sowie Maulbeerbäume und verschiedene Bambusarten; Wege durchschnitten die Felder kreuz und quer, und allenthalben liessen sich Hähne und Hunde vernehmen. Die Männer und Frauen, die dort mit der Aussaat beschäftigt waren, trugen durchweg fremdländische Tracht und hatten blondes Haar, das sie in Büscheln trugen. Alle schienen zufrieden und guter Dinge. Als sie den Fischer erblickten, erschraken sie nicht wenig und fragten ihn, von wannen er komme; nachdem er ihnen jedoch Rede und Antwort gestanden, nötigten sie ihn in ein Haus und setzten ihm Wein und Hühner vor. Inzwischen hatte sich die Kunde von der Ankunft des Fremdlings verbreitet, und alle eilten herbei, um ihn auszufragen. Sie selbst erzählten, dass ihre Vorfahren sich zur Zeit der Ts'in-Dynastie, um den Unruhen zu entgehen, in diesem Gebiete niedergelassen und es nicht wieder verlassen hätten, so dass sie seitdem von der Aussenwelt abgeschieden gewesen. Sie fragten, was für ein Geschlecht jetzt lebe, denn sie wussten nicht einmal, dass es eine Han-Dynastie gegeben habe, von den Wei und Ts'in gar nicht zu reden. Als nun der Mann ihnen alles und jedes, was ihm bekannt war, berichtet hatte, seufzten sie alle verwundert, und darauf nötigten ihn auch die übrigen alle in ihre Häuser, um ihn mit Wein und Speisen zu bewirten. So verweilte er dort etliche Tage, und als er dann Abschied nahm und sich entfernen wollte, baten ihn die Leute, den Menschen draussen nichts von dem, was er gesehen, zu berichten. Nachdem er seinen Nachen erreicht hatte, kehrte er auf demselben Wege heim und schrieb unterwegs alles, was er erlebt hatte, nieder. In seiner Heimatsprovinz angelangt, suchte er den Statt-

halter auf und erzählte ihm sein Abenteuer. Da sandte dieser Boten aus, die, seinen Spuren folgend, die Stätten, von denen er berichtet hatte, aufsuchen sollten. Aber sie verirrten sich und vermochten den Weg nicht zu finden. Als Liu Tszĕ-ki, ein hochgeachteter Gelehrter, das erfuhr, machte er sich wohlgemut auf den Weg; aber auch er verfehlte das Ziel. Er erkrankte plötzlich und starb. In der Folge hat keiner mehr den Versuch erneuert.« —

Auch offizielle Schriftstücke, kaiserliche Edikte und Ermahnungen, Eingaben an den Thron u. dgl. m., werden, wenn sie sich durch besondere Schönheit der Form und Eleganz des Ausdrucks auszeichnen, in China als Erzeugnisse der Litteratur angesehen und als solche in die zahlreichen Sammlungen klassischer Prosa aufgenommen. Es sei daher gestattet, auch ein Beispiel dieser Art vorzuführen, das einerseits als Wertmesser des litterarischen Stilgeschmackes, anderseits aber, in Ton und Ausdruck, nicht minder als Probe der noch heute im offiziellen schriftlichen Verkehr üblichen Umgangsformen von Interesse ist.

Li Mih, der bereits unter jener späteren Han-Dynastie, die zur Zeit der »drei Reiche« über das Gebiet von Shuh (die heutige Provinz Szĕ-ch'uan) herrschte (221—264), verschiedene höhere Ämter bekleidet hatte, wird von Wu-ti, dem ersten Kaiser der soeben ans Ruder gekommenen Tsin-Dynastie, im Jahre 265 zum Erzieher des Kronprinzen ernannt. Daraufhin richtet er folgende Eingabe an den Thron, in der er den Ruf im Hinblick auf das hohe Alter und die Kränklichkeit seiner Grofsmutter, die Mutterstelle bei ihm vertreten hat, ablehnen zu dürfen bittet:

»Durch äufsere Schwierigkeiten und eigene Mängel war ich frühzeitig in Ungemach geraten. Als ein Kind von sechs Monaten liefs mich mein Vater zurück, und als ich vier Jahre alt war, veranlafste mein Oheim meine Mutter, eine neue Ehe einzugehen. Aus Mitleid mit dem verwaisten Kinde hat meine Grofsmutter aus dem Geschlechte Liu mich eigenhändig gehegt und gepflegt. In meiner Kindheit kränkelte ich viel und konnte mit neun Jahren noch nicht gehen. Hilflos und alleinstehend wuchs ich zum Manne heran. Ich hatte keinen Oheim mehr am Leben und nur wenige Brüder; meine Familie war heruntergekommen, und der Wohlstand hatte sich verringert. Erst in vorgerückten

Jahren hatte ich Söhne. Draufsen besafs ich keine näheren Verwandten und daheim nicht einmal einen halbwüchsigen Burschen zur Bedienung; so allein und verlassen stand ich da, dafs sich mein Leib mit seinem Schatten trösten mufste. Dabei war meine Grofsmutter gewöhnlich von Krankheit heimgesucht und beständig bettlägerig, so dafs ich sie warten und pflegen mufste, ohne mich je von ihr trennen zu können. Da wurde ich unter dem läuternden und veredelnden Einflusse der erhabenen Dynastie [1]) zuerst vom Präfekten K'uei zum Hiao-lien und darauf vom Statthalter Jung zum Siu-ts'ai [2]) befördert; ich aber mufste, da niemand statt meiner für meine Grofsmutter hätte sorgen können, ablehnen, ohne dem Rufe folgen zu können. Durch ein allerhöchstes Spezialdekret wurde ich zum Tribunalspräsidenten und bald darauf durch die kaiserliche Gnade zum Erzieher des Kronprinzen ausersehen. Dafs ich, gering und unbedeutend, wie ich bin, gewürdigt ward, im östlichen Palaste zu dienen, ist mehr, als ich selbst mit meinem Leben vergelten könnte. Dennoch setzte ich in einer Eingabe an den Thron die Gründe auseinander, die mich nötigten, auf das mir angebotene Amt zu verzichten. Als nunmehr ein kaiserlicher Erlafs in strengen Ausdrücken meine Saumseligkeit tadelte, als die höchsten Vertreter der Provinzial- und Kreisbehörden in mich drangen, dem Rufe zu folgen, als selbst ein Präfekturbeamter in gröfster Eile in meiner Behausung erschien, da hatte ich wohl den Wunsch, dem Befehle gehorchen und mich unverzüglich aufmachen zu können; da sich aber die Krankheit meiner Grofsmutter mit jedem Tage verschlimmerte, wollte ich mich erkühnen, meinen privaten Regungen zu folgen, doch wurde meine Bitte nicht gewährt. So bin ich in der Tat in einer schwierigen Lage, die mich zu keinem Entschlusse kommen läfst. Da jedoch die erhabene Dynastie das Reich nach den Grundsätzen der Kindesliebe regiert und überall die Alten und Hochbejahrten zu pflegen bestrebt ist, wage ich zu hoffen, dafs dieselbe um so mehr auch mit meinem einsamen Kummer Nachsicht haben werde. Zudem hatte ich es ja schon,

---

[1]) Die soeben zur Herrschaft gelangte Tsin-Dynastie (265 bis 420).

[2]) Hiao-lien bedeutete zu jener Zeit den untersten, Siu-ts'ai den nächsthöheren Prüfungsgrad.

als ich in jungen Jahren der falschen Dynastie [1]) diente, bis zur Würde eines Tribunalspräsidenten gebracht, trachte also von Haus aus danach, als Beamter vorwärtszukommen, und bin gegen äufsere Ehren keineswegs unempfänglich. Wenn mir unwürdigem Sklaven aus der untergegangenen Dynastie, gering und nichtig, wie ich bin, die übergrofse Gnade einer Beförderung zu teil wird, — wie sollte ich da noch zu zögern und andere Hoffnungen zu hegen wagen! Es ist nur, weil meine Grofsmutter dem Ende ihrer Tage entgegengeht und kaum noch Lebensodem übrig hat. Des Menschen Leben ist so kurz, dafs er am Morgen nicht an den Abend denken kann. Ohne meine Grofsmutter hätte ich den heutigen Tag nicht erleben, ohne mich hätte meine Grofsmutter die Zahl ihrer Jahre nicht vollenden können, so dafs wir beiden uns gegenseitig das Leben erhalten. Daher bin ich nicht im stande, mich auch nur für einen Augenblick von ihr zu entfernen und sie ihrem Schicksal zu überlassen. Ich bin gegenwärtig vierundvierzig Jahre alt, meine Grofsmutter aber zählt sechsundneunzig Jahre: mithin bleibt mir noch Zeit genug, im Dienste Ew. Majestät meine Pflicht zu erfüllen; kurz ist hingegen die Zeit, da ich noch die Möglichkeit habe, meiner Grofsmutter die mir erwiesenen Wohltaten zu vergelten. Selbst die Krähen haben ein Gefühl der Anhänglichkeit für ihre Alten und hegen den Wunsch, sie bis an ihr Ende ernähren zu können. Meine Leiden sind nicht nur den Würdenträgern und dem Volke von Shuh und dem Statthalter der beiden Provinzen wohlbekannt, — auch der erhabene Himmel und die Mutter Erde haben sie wahrgenommen. Ich hoffe, dafs Ew. Majestät sich meiner einfältigen Aufrichtigkeit erbarmen und meinem bescheidenen Wunsche Folge geben werden. Wenn meiner Grofsmutter das Glück beschieden ist, ihre Tage in Frieden zu beschliefsen, will ich, solange ich lebe, zu sterben bereit sein und selbst im Tode noch meine Dankbarkeit bekunden. Wie ein Hund oder Pferd von Furcht befangen, überreiche ich ehrfurchtsvoll dieses Schreiben zur Kenntnisnahme.«

Die Worte, die ich im vorletzten Satze dieses Schriftstückes frei durch »meine Dankbarkeit bekunden« wiedergegeben habe, lauten im Original *tsieh-ts'ao*, »Gräser zusammenknüpfen«,

---

[1]) Die vorige Dynastie wird hier aus Höflichkeit gegen die gegenwärtige als die »falsche« bezeichnet.

und gehen auf eine klassische Reminiszenz zurück. Im Tso-chuan VII, XV, 4 findet sich nämlich folgende Erzählung: »Wei K'uo schlug das Heer von Ts'in bei Fu-shi und nahm den T'u Hoei, den stärksten Mann von Ts'in, gefangen. Wei Wu-tszĕ (der Vater des Wei K'uo) hatte einst eine Lieblingskonkubine gehabt, von der er jedoch keine Kinder hatte. Krank geworden, hatte Wei Wu-tszĕ dem K'uo befohlen, sie auf jeden Fall zu verheiraten, darauf aber, nachdem sich die Krankheit verschlimmert hatte, geboten, sie mit ihm zu begraben. Nach dem Tode seines Vaters hatte sie K'uo einem Manne zum Weibe gegeben, indem er sagte: ‚Als sich meines Vaters Krankheit verschlimmert hatte, war sein Geist getrübt; ich will daher befolgen, was er mir bei gesunden Sinnen geboten hat'. Während des Treffens bei Fu-shi hatte dann K'uo einen alten Mann bemerkt, der Gräser zusammenknüpfte, um dem T'u Hoei auf diese Weise ein Hindernis zu bereiten. T'u Hoei stolperte denn auch infolgedessen und kam dadurch zu Falle, woraufhin man sich seiner bemächtigte. In der darauffolgenden Nacht erschien der Alte dem K'uo im Traume und sprach: ‚Ich bin der Vater der Frau, die du verheiratet hast und habe dir dafür danken wollen, daſs du deines Vaters Auftrag, wie er ihn dir bei gesunden Sinnen gegeben hatte, ausgeführt hast'.« Aus Anlaſs dieser Legende wird der Ausdruck »Gräser zusammenknüpfen« im Sinne von »sich dankbar erweisen« gebraucht. Es ist dies ein hübsches Beispiel für die Art, wie klassische Zitate als geflügelte Worte in den Sprachgebrauch übergegangen sind.

Wie die äuſsere Geschichte Chinas während der vier Jahrhunderte nach dem Sturze der Han-Dynastie, trägt auch die Litteratur jener Zeit das Gepräge des Werdenden, Unfertigen, Vorübergehenden. Man zehrt vom Kapitale früherer Zeiten, ohne neue geistige Werte hervorzubringen. Erst unter dem Szepter der T'ang nimmt China seine alte Groſsmachtstellung wieder ein. Es folgen drei Jahrhunderte äuſseren und inneren Gedeihens, und mit dem politischen Aufschwung erwacht auch das geistige Leben zu neuer Schaffenskraft.

ACHTES KAPITEL.

Das Zeitalter der T'ang (618—907): Blütezeit der Lyrik.

I. Die lyrische Dichtung im Zeitalter der T'ang und ihre Nachwirkung bis auf die Gegenwart.[1])

1. Die äufseren Mittel des dichterischen Ausdrucks.

Wenn der Chinese vom Zeitalter der T'ang-Dynastie redet, so denkt er dabei in erster Linie an die Glanzperiode der lyrischen Dichtung. Die »T'ang-shi«, die Gedichte aus der Zeit der T'ang, sind in der Tat so sehr in den geistigen Besitz der Nation übergegangen, dafs es wohl kaum einen gebildeten Chinesen geben dürfte, der nicht eine gröfsere Anzahl jener Dichtungen auswendig könnte. Noch heute gelten sie als unübertroffene Vorbilder lyrischer Dichtkunst, denn die chinesische Poesie der späteren Zeit fufst ganz und gar auf ihnen und bewegt sich, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, durchaus in ihren Bahnen. Seit mehr denn einem Jahrtausend steht mithin der poetische Geschmack der Nation unter ihrer Herrschaft.

Und doch bietet die Lyrik der T'ang-Zeit nichts dem Wesen nach Neues, nichts, was nicht schon die vorhergehenden Jahrhunderte, wenn auch in geringerer Vollendung, aufzuweisen

---

[1]) Vgl. Poésies de l'époque des Thang, traduites du chinois pour la première fois avec une étude sur l'art poétique en Chine et des notes explicatives par le Marquis d'Hervey-Saint-Denys. Paris 1852. Auch: Poeseos Sinicae Commentarii. The Poetry of the Chinese by Sir John F. Davis. New ed. London 1870.

hätten. Das Unterscheidende und Charakteristische jener Dichtungen liegt eben nicht sowohl in der Neuheit der Stoffe — denn von solcher kann kaum die Rede sein —, als vielmehr in der virtuosen Beherrschung der Form. Freilich macht sich ja das Vorherrschen der äufseren Form schon in den Dichtungen der vorhergehenden Jahrhunderte ungleich mehr bemerkbar als etwa in den alten Liedern des Shi-king, deren Hauptreiz in der ungekünstelten Natürlichkeit ihres vorwiegend volkstümlichen Tones liegt; aber man kann wohl sagen, dafs erst in der T'ang-Zeit der Entwicklungsprozefs, durch den sich die ursprüngliche Volkspoesie zur Kunstdichtung umgestaltet hat, seinen endgültigen Abschluss findet. Von nun an bleibt die Dichtkunst gewissen Satzungen und Vorschriften unterworfen, die nicht mehr umgangen werden dürfen: sie wird zur Kunst im Sinne des technischen Könnens. Es ist daher schlechterdings unmöglich, dem Leser einen richtigen Begriff von dem eigentlichen Wesen der chinesischen Lyrik in ihrer Blütezeit zu geben, ohne wenigstens in aller Kürze auf die Technik des Versbaues einzugehen, zumal das künstlerische Schaffen dadurch von mehr oder weniger willkürlichen Gesetzen abhängig gemacht wird, die nicht nur der äufseren, sondern auch, wenn ich mich so ausdrücken darf, der inneren Form der dichterischen Erzeugnisse ihren Stempel aufdrücken.

Jede nationale Dichtkunst ist gleichsam die Frucht einer ehelichen Verbindung zwischen dem schöpferischen Genius des einzelnen und der Volksseele. Die Gemeinschaft der Anschauungswelt und Denkweise, die ihren adäquaten Ausdruck in der Sprachgemeinschaft findet und die gesonderten Kreise von Familien, Geschlechtern und Stämmen zu einer ungeteilten nationalen Einheit verschmilzt, bildet den Boden und das Klima, von deren Einflufs die Saat und ihr Gedeihen abhängt. Der erfahrene Landwirt kann den Grund und Boden, den er bebaut, vervollkommnen und seine Ertragsfähigkeit steigern, er kann die klimatischen Verhältnisse für seine Zwecke ausnutzen oder sich gegen sie zu schützen suchen, — aber von Grund aus zu ändern vermag er weder das eine noch das andere. Mit anderen Worten: Geist und Form der Dichtkunst werden von der äufseren und inneren Form der Sprache beeinflufst. Der Schriftsteller und Dichter kann seine Muttersprache wohl bereichern und den Wildling durch

das Edelreis seines Genius veredeln, er kann ihre Ausdruckskraft und Gestaltungsfähigkeit steigern, — sich von ihr zu emanzipieren vermag er jedoch nicht. In dieser Gebundenheit liegt das Wesen jeder Nationallitteratur begründet, und damit kommen wir wieder auf die maſsgebenden Faktoren des dichterischen Schaffens zurück, die schon im einleitenden Kapitel dieser Darstellung hervorgehoben worden sind, um jetzt an einem gegebenen Einzelfalle zu veranschaulichen, was dort nur in flüchtigen Umrissen angedeutet werden konnte.

Rhythmus und Reim sind die Grundbestandteile unserer Prosodie wie der chinesischen; aber während der Reim hüben und drüben auf dasselbe hinausläuft, zeigt sich im Rhythmus eine tiefgreifende Verschiedenheit. Die meisten mehrsilbigen Sprachen, wie auch das Deutsche, machen einen Unterschied einerseits zwischen betonten und unbetonten Silben, anderseits zwischen langen und kurzen Vokalen. Accent und Quantität bilden demnach hier die natürlichen Elemente, auf welche die ganze abwechslungsreiche Mannigfaltigkeit der Rhythmen zurückgeht. Anders im Chinesischen, das ja nur einsilbige Wörter kennt. Hier kann natürlich von einem Silbenaccent keine Rede sein, sondern jeder Einsilbler bewahrt als ein selbständiges Ganzes das Vollgewicht seiner lautlichen Individualität und steht, so zu sagen, seinen Mann im Satzgefüge. Manche unserer sprichwörtlichen Redensarten, wie etwa »Trau, schau, wem«, »Ein Mann, ein Wort«, »Was ich nicht weiſs, macht mich nicht heiſs«, »Glück und Glas, wie leicht bricht das« u. dgl. m., vermögen eine annähernde Vorstellung von der Klangwirkung chinesischer, aus lauter Einsilblern bestehender Verse wachzurufen. Es gibt in ihnen überhaupt keine unbetonten, sondern nur stärker und schwächer betonte Wörter, so daſs jedes Wort resp. jede einzelne Silbe einen Versfuſs bildet. Die Länge der Verse ist verschieden; im Shi-king bilden viersilbige oder, wie wir sagen würden, vierfüſsige Verse die Regel, doch schwankt auch dort schon die Zahl der Silben zwischen zwei und acht. Seit Mei Sheng (s. oben S. 224) kommt der fünffüſsige Vers in Aufnahme, der auch in der Dichtung der T'ang-Periode vorherrscht, obwohl sich neben ihm der siebenfüſsige Vers einer mindestens ebenso groſsen Beliebtheit erfreut. Auch die Zahl der Verse, aus denen ein Gedicht besteht, unterliegt keinerlei bindenden

Vorschriften; immerhin pflegen die Lyriker der T'ang-Zeit Gedichte aus zwei, vier oder acht Verspaaren zu bevorzugen. Gereimt sind nur die geraden Verse, also der zweite und vierte, sechste und achte u. s. w., wohingegen die ungeraden reimlos sind; in Vierzeilern schliefst auch der erste Vers mit demselben Reim wie der zweite und vierte. In der älteren Zeit, im Shi-king zumal, wird der Reim mit grofser Willkür behandelt, auch begegnet man schon in den Liedern des Shi-king mehrfach Häufungen gleicher Reime (wie z. B. in dem auf S. 56 ff. mitgeteilten Liede). Die Versuchung zu derartigen Spielereien lag bei dem durch die Lautarmut und den Monosyllabismus der Sprache bedingten Überflusse an gleich oder ähnlich lautenden Wörtern nahe genug, — hat es doch ein Verskünstler der neueren Zeit fertig gebracht, in einem Gedichte zweihundertmal denselben Reim zu verwenden![1]) In fünffüfsigen Versen folgt auf die dritte, in siebenfüfsigen Versen auf die vierte Silbe eine Zäsur, und zwar fällt der Hauptaccent im ersteren Falle auf das letzte Wort vor der Zäsur, im letzteren Falle auf das erste Wort nach derselben. Bezeichnet man die schwach betonten Worte durch das Kürzehäkchen, die stärker betonten durch den Längestrich und das mit dem Hauptton versehene Wort durch den Längestrich mit einem Accente darüber, so erhält man für den fünffüfsigen Vers das Schema: -◡-́‖◡- und für den siebenfüfsigen Vers: -◡-◡‖-́◡-. Somit reduziert sich die Auswahl an Rhythmen allerdings auf ein sehr bescheidenes Mafs; dafür hat aber die chinesische Prosodie neben dem rhythmischen Elemente noch ein anderes zu berücksichtigen, das ich als das melodische Element bezeichnen möchte. Wie bereits im einleitenden Kapitel erwähnt worden ist, haftet im Chinesischen jedem Worte ein spezifischer Wortton an, der untrennbar mit ihm verbunden bleibt, und zwar werden zwei Klassen von Worttönen unterschieden: die ebenen oder gleichen und die ungleichen. Die beiden ebenen oder gleichen Töne werden mit gleicher Stimmlage, ohne Hebung oder Senkung der Stimme gesprochen und unterscheiden sich lediglich durch die verschiedene Höhe der Tonlage. Die drei ungleichen Töne werden als der steigende, fallende und »eingehende« Ton bezeichnet. Die beiden erstgenannten werden, wie schon die Namen erkennen lassen, durch Hebung und Senkung der Stimme

---

[1]) S. Legge, Chinese Classics, vol. IV, Proleg. p. 125.

charakterisiert; der sogenannte »eingehende« Ton hingegen, der durch den Wegfall eines ursprünglich den Auslaut des Wortes bildenden *k*, *t* oder *p* entstanden ist, wird kurz und gewissermafsen abgebrochen gesprochen. Diese Worttöne nun hat die chinesische Prosodie in der Weise ihren Zwecken dienstbar gemacht, dafs sie für ihre Verwendung im Verse besondere Regeln vorschreibt, nach denen sich der Wechsel von Tonlage und Stimmbiegungen zum Rhythmus etwa ähnlich verhält wie die Melodie zum Takte, eine Eigentümlichkeit, die sich in keiner anderen Sprache auch nur annähernd wiedergeben läfst. So gilt für die siebenfüfsigen Verse die Regel, dafs die ungeraden Silben (also die erste, dritte, fünfte und siebente) einen beliebigen Ton haben dürfen, dessen Wahl dem Dichter freisteht, wohingegen die Töne der zwischenliegenden geraden Silben derart miteinander abzuwechseln haben, dafs, wenn die zweite Silbe einen gleichen oder ebenen Ton hat, die vierte einen ungleichen, die sechste wieder einen gleichen haben mufs und umgekehrt, wobei aber noch aufserdem darauf zu achten ist, dafs im zweiten und dritten, vierten und fünften, sechsten und siebenten Verse die einander entsprechenden geraden Silben im Tone übereinstimmen. Der achte Vers richtet sich in seiner Tonfolge nach dem ersten. Man sieht hieraus, wie grofs die technischen Schwierigkeiten sind, die der chinesische Dichter zu überwinden hat, wenn er allen an seine Kunst gestellten Anforderungen gerecht werden will. Bezeichnen wir den der Wahl des Dichters freistehenden Ton durch einen Kreis ○, die gleichen Töne durch den Längestrich — und die ungleichen durch den griechischen Zirkumflex ῀, so erhalten wir für die siebenfüfsigen Verse folgendes Doppelschema:[1])

Entweder:	oder:
○ ῀ ○ — ○ ῀ ○	○ — ○ ῀ ○ — ○
○ — ○ ῀ ○ — ○	○ ῀ ○ — ○ ῀ ○
○ — ○ ῀ ○ — ○	○ ῀ ○ — ○ ῀ ○
○ ῀ ○ — ○ ῀ ○	○ — ○ ῀ ○ — ○
○ ῀ ○ — ○ ῀ ○	○ — ○ ῀ ○ — ○
○ — ○ ῀ ○ — ○	○ ῀ ○ — ○ ῀ ○
○ — ○ ῀ ○ — ○	○ ῀ ○ — ○ ῀ ○
○ ῀ ○ — ○ ῀ ○	○ — ○ ῀ ○ — ○

[1]) S. de Harlez, La Poésie chinoise, Bull. de l'Acad. royale de Belgique, 3e série, t. XXIV, p. 181 ff., und Legge, Chin. Classics, vol. IV, Proleg. p. 121 ff.

Bei fünffüfsigen Versen steht nur für die erste Silbe jedes Verses die Wahl der Tonklasse frei. Sie werden nach folgendem Doppelschema gebildet:

Entweder:	○ ∽ — — ∽	oder:	○ — — ∽ ∽
	○ — ∽ ∽ —		○ ∽ ∽ — —
	○ — — ∽ ∽		○ ∽ — — ∽
	○ ∽ ∽ — —		○ — ∽ ∽ —

Um das Gesagte an einem Beispiele zu veranschaulichen, sei hier ein Vierzeiler des Li T'ai-poh angeführt, wobei ich nur bemerken will, dafs der hohe gleiche Ton durch 1, der tiefe gleiche Ton durch 2, der steigende durch 3, der fallende durch 4 und der sogenannte eingehende durch ein auslautendes *h* bezeichnet ist. Ich füge jedem Worte seinen allgemeinen Bedeutungswert bei und schreibe die einzelnen Verse nach chinesischer Sitte in senkrechten Zeilen, um die miteinander korrespondierenden Versfüfse oder Silben deutlicher hervortreten zu lassen:

I.

ch'uang[2], Bett, Lagerstätte,
ts'ien[2], vor (bez. sich auf das vorhergehende Wort),
ming[2], licht, hell,
yüeh, Mond,
kuang[1], Glanz, Schein.

II.

i[2], es scheint, gleichsam, wie,
shi[4], es ist,
ti[4], Erde,
shang[4], auf (bez. sich auf das vorhergehende Wort),
shuang[1], Reif.

III.

kiü[3], heben,
t'ou[2], Kopf,
wang[4], emporblicken zu,
ming[2], licht, hell,
yüeh, Mond,

IV.

ti[1], senken,
t'ou[2], Kopf,
ssĕ[1], gedenken,
ku[4], alt, } Heimat.
hiang[1], Dorf, }

In möglichst wortgetreuer Wiedergabe und unter Beibehaltung der Reimfolge des Originals lautet das kleine Gedicht:

Zu meiner Lagerstätte scheint licht der Mond herein,
Bedeckt mit fahlem Glanze wie kalter Reif den Rain.
Ich heb' das Haupt und blicke empor zum lichten Mond, —
Drauf lass' ich's wieder sinken und denk' der Heimat mein.[1])

---

[1]) Bei Forke, Blüten chines. Dichtung, S. 145, ist dieser Vierzeiler folgendermafsen übersetzt:

Wie man aus diesem Beispiel ersieht, erlaubt sich selbst der gefeiertste unter den Dichtern der T'ang-Periode in betreff der Worttöne kleine Abweichungen von der stehenden Regel; streng wird jedoch darauf gesehen, dafs die Reime (im obigen Beispiele: kuang[1], shang[1] und hiang[1]) im Tone miteinander übereinstimmen.

Als wenn damit der Schwierigkeiten noch nicht genug wären, haben die chinesischen Verskünstler noch ein anderes Mittel ersonnen, um das Erklimmen des Parnasses des weiteren durch künstliche Hindernisse zu erschweren. Es ist an einer früheren Stelle (s. oben S. 45 u. 51) darauf hingewiesen worden, dafs schon in der ältesten Poesie der Chinesen, wie sie in den Liedern des Shi-king und in den metrischen Bestandteilen des Shu-king vorliegt, eine ausgesprochene Vorliebe für Wiederholungen derselben oder ähnlicher Wendungen auffällt: eine auf den ersten Blick dem ähnliche, dennoch aber ihrem Wesen nach davon verschiedene Erscheinung ist es nun, die uns in der neueren Dichtung entgegentritt. Ich meine damit jene eigentümliche Form des poetischen Ausdrucks, die sich im Gegensatz zu dem mehr äufserlichen Rhythmus des Tonfalles als der innere Rhythmus des Gedankenganges bezeichnen liefse und darin besteht, dafs je zwei aufeinanderfolgende Verse durch einen Parallelismus der Ideen oder Bilder charakterisiert werden, der entweder auf dem Verhältnis der Ähnlichkeit und Analogie oder auf dem des Gegensatzes beruht. Im ersteren Falle wird derselbe Gedanke durch zwei analoge Bilder oder Vergleiche zum Ausdruck gebracht, während sich im letzteren Falle zwei entgegengesetzte Bilder zu einer gemeinsamen Gesamtwirkung vereinigen. Das auf S. 246 ff. mitgeteilte Doppelgedicht des Yang Fang wimmelt förmlich von Beispielen dieser Art; nur ist dabei im Auge zu behalten, dass jeder einzelne Vers des chinesischen Originals in der deutschen Übersetzung durch ein Verspaar wiedergegeben ist. Bald wird dort die gegenseitige Anziehung der Liebenden durch das Doppelbild des Magneten, der die Nadel anzieht, und des Brennspiegels, der das Feuer auffängt, veranschaulicht, bald ihre Ein-

---

Vor meinem Bette
Ich Mondschein seh',
Als wär' der Boden
Bedeckt mit Schnee.

Ich schau' zum Mond auf,
Der droben blinkt,
Der Heimat denkend
Das Haupt mir sinkt.

tracht mit zusammenklingenden Tönen oder mit der Unzertrennlichkeit von Körper und Schatten u. dgl. m. verglichen. So in den Versen:

Gleichklang herrscht im Tongetriebe,
Gleiche Kräfte ziehn sich an;
Also zieht auch mich die Liebe
Stets zu dem geliebten Mann.

Wie die Schatten nie verlassen
Jenen Körper, der sie schuf,
Kann den Teuren ich nicht lassen,
Folge freudig seinem Ruf.

Oder:

Vom Magnetstein angezogen
Wird bewegt die Nadel leicht;
Und vom Brennglas angesogen
Vom Papier der Rauch aufsteigt.

Wenn zwei Töne sind symphonisch,
Klingt's zusammen hell und rein:
Zwei Naturen, die harmonisch,
Wirken aufeinander ein.

Derselbe Gedanke, der hier durch den Parallelismus der Ähnlichkeit veranschaulicht wurde, wird dann wieder in den folgenden Versen in die Form des antithetischen Parallelismus gekleidet:

Wenn mein Herr zu Hause weilet,
Sitze ich auf seinem Schofs,
Und wenn er von dannen eilet,
Läfst er meine Hand kaum los.

Oder:

Will uns Sonnenglut erhitzen,
Fächelt uns e i n Fächer kühl;
Schulter wir an Schulter sitzen,
Wenn es kalt, auf g l e i c h e m Pfühl.

Auch uns ist ja diese Art des Parallelismus keineswegs fremd, — ich brauche nur an das bekannte G o e t h e sche Doppellied zu erinnern, in dem zum Parallelismus der einzelnen Verspaare noch obendrein der antithetische Parallelismus hinzukommt, in welchem die beiden »Ihm« und »Ihr« in den Mund gelegten Strophen zueinander stehen:

Es rauschet das Wasser	Gar lustig die Wolken
Und bleibet nicht stehn;	Am Himmel hin ziehn:
Gar lustig die Sterne	So rauschet die Liebe
Am Himmel hin gehn;	Und fähret dahin.

Es rauschen die Wasser,
Die Wolken zergehn;
Doch bleiben die Sterne,
Sie wandeln und stehn.

So auch mit der Liebe,
Der treuen, geschicht:
Sie wegt sich, sie regt sich
Und ändert sich nicht.

Der Unterschied liegt nur darin, daſs die Verwendung des Parallelismus bei uns dem freien Ermessen des Dichters anheimgegeben ist, während sie bei den Chinesen zur eigentlichen Technik der Verskunst gehört. Die chinesische Prosodie bleibt indessen auch hierbei nicht stehen, sondern geht noch einen Schritt weiter, indem sie den Parallelismus des Sinnes ferner zu einem grammatischen oder, noch genauer ausgedrückt, syntaktischen ausgestaltet. Dies ist nun wieder eine Form des Parallelismus, die so ganz und gar auf der besonderen Eigenart des chinesischen Sprachbaues beruht, daſs sie sich in keiner anderen Sprache genau wiedergeben läſst und daher für den des Chinesischen nicht Kundigen einer näheren Erläuterung bedarf.

Es wird dem Leser erinnerlich sein, daſs das Chinesische eine Unterscheidung der Redeteile und grammatischen Funktionen durch die lautliche Form (Affixe, Um- und Ablaut) nicht kennt, mithin für den Ausdruck der grammatischen Beziehungen auf die Syntax angewiesen ist. Nichtsdestoweniger hat die einheimische Analyse des Sprachbaues, obwohl noch in den ersten Anfängen befindlich, gesonderte Wortkategorien aufgestellt, die in gewisser Weise unseren grammatischen Kategorien entsprechen. Die Chinesen unterscheiden nämlich einerseits zwischen »vollen« und »leeren«, anderseits zwischen »lebenden« und »toten« Wörtern. Unter »lebenden« Wörtern verstehen sie Verba, unter »toten« Nomina; Stoffwörter gelten als »volle«, Formwörter (Partikeln) als »leere« Wörter. Der syntaktische Parallelismus besteht nun darin, daſs in zwei aufeinanderfolgenden Versen die einzelnen Worte der Kategorie wie der Stellung im Satze nach genau miteinander korrespondieren, daſs also, wenn wir unsere grammatischen Kategorien an die Stelle der chinesischen setzen, jedem Haupt-, Eigenschafts-, Zeitwort u. s. w. des ersten Verses auch im folgenden Verse der gleiche grammatische Wert an gleichem Platze entsprechen muſs. Um die Wirkung eines derartigen syntaktischen Parallelismus nachempfinden zu können, muſs man sich gegenwärtig halten, daſs das chinesische Wort, dank seiner unveränderlichen Lautgestalt, viel mehr den Ein-

druck einer individuellen Einheit hervorruft als das einzelne Wort einer mehrsilbigen, zumal einer flektierenden Sprache, weil dieses, je nach seiner grammatischen Funktion, den verschiedenartigsten lautlichen Veränderungen unterworfen ist, welche die ursprüngliche Stammform oft kaum wiedererkennen lassen. Das chinesische Wort erscheint, so zu sagen, als reine Substanz, die in den mehrsilbigen Sprachen hinter den wechselnden Attributen der grammatischen Flexion zurücktritt und sich dadurch der unmittelbaren Wahrnehmung entzieht. Dazu kommt noch, dafs im Chinesischen jedes Wort in der Schrift durch ein besonderes Wortzeichen repräsentiert ist, — ein Umstand, der sehr wesentlich dazu beiträgt, die wechselseitige Korrespondenz der einzelnen Glieder in zwei einander parallel laufenden Verszeilen so augenfällig zur Geltung zu bringen, wie sie selbst die wortgetreueste Übersetzung nicht einmal annähernd veranschaulichen könnte. Was bei dieser theoretischen Definition etwa noch unklar geblieben sein könnte, wird an ein paar praktischen Beispielen sofort in die Augen springen. Man vergleiche nur Wort für Wort die einander in ihrer Anordnung entsprechenden Glieder des folgenden Verspaares[1]) in Bezug auf ihren Sinn sowohl wie auf die grammatische Funktion, die jedes einzelne von ihnen im Satzganzen versieht; auch achte man dabei auf das Verhältnis der einander entsprechenden Worttöne:

I. *ming*[2], licht, hell (Eigenschaftswort, Attribut des folgenden),
yüeh, Mond (Hauptwort, Subjekt des Satzes),
sung[1], Fichte (Hauptwort), } Umstandsbezeichnung,
kien[1], zwischen (Verhältniswort, bezieht sich auf das vorhergehende Wort), } Umstandsbezeichnung,
chao[4], leuchten (Zeitwort, Prädikat des Satzes).

II. *ts'ing*[2], rein (Eigenschaftswort, Attribut des folgenden),
ts'üan[2], Quelle (Hauptwort, Subjekt des Satzes),
shih, Stein (Hauptwort), } Umstandsbezeichnung,
shang[4], auf, über (Verhältniswort, bez. sich auf das vorhergehende Wort), } Umstandsbezeichnung,
liu[2], fliefsen (Zeitwort, Prädikat des Satzes).

Ins Deutsche übersetzt, lauten die Verse:

Der lichte Mond scheint durch die Fichten,
Ein klarer Quell fliefst über das Gestein.

---

[1]) W. Schott, Über die chinesische Verskunst, Abh. d. Kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, philos.-hist. Klasse, 1857, S. 71.

Eine ähnliche Kongruenz der Glieder zeigt auch das folgende Beispiel [1]):

I. *shan* [1], Berg (Hauptwort als Umstandsbezeichnung),
kuang [1], Sonnenglanz (Hauptwort, Subjekt des Satzes),
huh, plötzlich (Umstandswort),
si [1], Westen (Hauptwort als Umstandsbezeichnung),
loh, sinken (Zeitwort, Prädikat des Satzes).

II. *ch'i* [2], See (Hauptwort als Umstandsbezeichnung),
yüeh, Mond (Hauptwort, Subjekt des Satzes),
tsien [4], allmählich (Umstandswort),
tung [1], Osten (Hauptwort als Umstandsbezeichnung),
shang [4], steigen (Zeitwort, Prädikat des Satzes).:

Hinter dem Berge sinkt plötzlich der Sonnenglanz gen Westen,
Über dem See steigt allmählich im Osten der Mond empor.

In Achtzeilern wird der Parallelismus besonders gern in den vier mittleren Versen zur Anwendung gebracht. So grofs ist aber die Vorliebe für diese Form des poetischen Ausdrucks, dafs es in chinesischen Städten wohl kaum ein Haus geben dürfte, an dem nicht zu beiden Seiten der Eingangstür rote Papierstreifen mit daraufgeschriebenen antithetischen Versen angeklebt sind. Im ganzen Lande ist die Sitte verbreitet, diesen Schmuck alljährlich um die Zeit der Jahreswende zu erneuern, woraus man sich eine Vorstellung von dem erschreckenden Umfange des poetischen Massenbetriebes machen kann. Übrigens gilt auch in der Prosa der Parallelismus der Sätze und Satzglieder als ein Merkmal geschmackvollen Stils, und da chinesische Texte nur äufserst selten mit Interpunktion versehen sind, so erweist sich der Parallelismus oft als ein sehr willkommenes Hilfsmittel für die bisweilen aufserordentlich schwierige Abgrenzung und grammatische Analyse der Sätze.

Für die ästhetische Würdigung der chinesischen Poesie kommt jedoch aufser der dichterischen Behandlung des Stoffes und aufser der mehr oder weniger strengen Beobachtung der aufgezählten prosodischen Vorschriften noch ein weiteres, auf den ersten Blick rein äufserliches Moment in Betracht: die Schrift. Es verdient hervorgehoben zu werden, dafs die chinesische Sprache sich zur Bezeichnung der Begriffe »Wort« und »Schriftzeichen« desselben

---

[1]) d'Hervey-Saint-Denys, l. c., p. LXVI.

Ausdrucks bedient; man kann daraus ersehen, dafs Laut- und Schriftsymbol im Sprachbewufstsein der Nation zu der höheren Einheit des Wortbildes verschmolzen sind. Und in der Tat enthält die Wortschrift einen ungleich höheren Anschauungswert als die Buchstabenschrift, durch die das Wort in seine lautlichen Elemente zerlegt und seiner Einheit bis zu einem gewissen Grade entkleidet wird. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, dafs im Chinesischen z. B. der Begriff »Osten« durch ein Schriftbild wiedergegeben wird, das die hinter einem Baume hervorkommende, also aufgehende Sonne darstellt, oder dafs das Zeichen für »Quell« aus einer Zusammensetzung der Schriftsymbole für »weifs« und »Wasser« besteht und auf diese Weise die Vorstellung eines klaren Gewässers hervorrufen soll, um zu verstehen, wie schon die äufsere Form der Schriftzeichen allein ein Stück Poesie enthalten kann. Und was bieten dagegen unsere Schriftbilder der Worte »Osten« und »Quell«? Nichts weiter als fünf inhaltsleere Lautsymbole, die ohne jegliche Bezugnahme auf den Vorstellungsinhalt der beiden Worte durch blofse mechanische Aneinanderreihung zu einem Ganzen verbunden sind. Es ist daher sicherlich auch kein leerer Zufall, wenn die Kalligraphie bei den Chinesen in so hohem Ansehen steht, dafs nicht nur, in wohltuendem Gegensatze zu der bei uns herrschenden Unsitte auf diesem Gebiete, jeder gebildete Mann sich einer möglichst schönen Handschrift befleifsigt, sondern auch die Namen berühmter Schönschreiber vergangener Zeiten in pietätvollem Andenken bewahrt bleiben: das Schreiben ist in ihren Augen eben kein blofser Notbehelf, sondern eine Kunst. Kein Wunder: jedes chinesische Plakat ist ein sprechender Beweis für den ornamentalen Wert der Schriftcharaktere, wie denn die Strafsen chinesischer Städte ihr malerisches Aussehen nicht zu dem geringsten Teile ihren Aushängeschildern verdanken. Es ist hier nicht der Ort, des näheren auf diesen Gegenstand einzugehen, obwohl sich über die Ästhetik der chinesischen Schrift eine ganze Abhandlung schreiben liefse; nur eines Punktes möchte ich Erwähnung tun, der für die Beurteilung der chinesischen Kunst von mafsgebender Bedeutung ist: ich meine den Hang zur Symmetrie. Das Gesetz der Symmetrie beherrscht das ganze künstlerische Schaffen, gleichviel ob es sich um bil-

dende Kunst, Dicht- oder Schreibkunst handelt. Für das einzelne Schriftzeichen z. B. gilt die Regel, dafs es einen quadratischen Raum fülle, so dafs sich die Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, in ihren Gröfsenverhältnissen der Form des Ganzen unterzuordnen haben; auch müssen sämtliche Schriftzeichen eines fortlaufenden Textes von gleicher Gröfse sein, wodurch auch ihre Anordnung in den einzelnen Zeilen symmetrisch wird. Rechtwinklig wie die Form der Schriftzeichen sind auch in der Regel die chinesischen Städte angelegt. Rechtwinklige Arabesken sind besonders beliebt: der Mäander ist schon auf den ältesten Bronzen ein häufig wiederkehrendes Motiv. Die Architektur zeichnet sich durch streng symmetrische Gliederung aus, und die unverkennbare Vorliebe für paarweis geordnete Ziergegenstände und Nippsachen (Vasen z. B. büfsen einen sehr erheblichen Teil ihres Geldwertes ein, wenn sie unpaar sind) entspringt ohne Zweifel gleichfalls dem tief eingewurzelten symmetrischen Gefühl. Aus alledem geht, wie mir scheint, klar hervor, dafs das Schönheitsideal des Chinesen, im Gegensatz zu dem des Japaners, auf dem Gesetz der Symmetrie beruht. Und auf dasselbe Gesetz geht offenbar auch der Parallelismus als Form des poetischen Ausdrucks zurück. Man mag über die ästhetischen Vorzüge und Mängel der chinesischen Kunst verschiedener Ansicht sein, — eins wird man ihr nicht absprechen können: die Einheit des Stils.

Diese Betrachtungen werden vielleicht manchem als müfsig und nicht zur Sache gehörend erscheinen; dennoch sind sie weder das eine noch das andere. Denn um das künstlerische Schaffen einer unserem gewohnten Gesichtskreise fernstehenden Volksindividualität richtig und unbefangen werten zu können, müssen wir im stande sein, es mit ihren Augen zu betrachten; um aber das zu können, müssen wir uns zuvor über das Schönheitsideal klar geworden sein, das in den Werken jener Kunst nach seiner Verwirklichung ringt. Das gilt von der Dichtkunst nicht minder als von den bildenden Künsten.

Um nun nach dieser Abschweifung auf den Einflufs der Schriftform auf die dichterische Form zurückzukommen, so zeigt sich dieser des weiteren in der Form locker aneinandergefügter Bilder, deren inneren Zusammenhang herzustellen der ergänzenden Phantasie des Lesers überlassen bleibt, — eine Eigentümlichkeit,

für die der folgende Vierzeiler des Li T'ai-poh[1]) einen besonders charakteristischen Beleg liefert:

Eine Schildkröte lustwandelt auf einem Lotosblatte.
Ein Vogel ruht im Innern einer Schilfblume.
Ein junges Mägdlein rudert einen leichten Nachen,
Die Töne seines Liedes folgen dem fliefsenden Gewässer.

Es wird berichtet, dafs der Dichter diese Verse bei Gelegenheit einer Kahnfahrt auf dem Tan-yang-See bei Nanking verfafst habe; daher auch der Titel des Gedichtes: »Der Tan-yang-See«.

Ohne jegliche Reflexion sucht er den Eindruck des Augenblicks festzuhalten und wiederzugeben: vier flüchtig hingeworfene Skizzen, die in dem äufseren Rahmen der Strophe zu einem Gesamtbilde verbunden sind. Vier Momentaufnahmen gleichsam: die Schildkröte auf dem Lotosblatt, der schlummernde Vogel in der Schilfblume, das rudernde Mädchen im Nachen und der Gesang des Mädchens, dessen Töne mit dem Wasser dahinzufliefsen scheinen. Der Schildkröte entspricht der Vogel, dem Lotosblatte die Schilfblume, der Bewegung der Schildkröte die Ruhe des schlummernden Vogels, dem jungen Mädchen das Lied, das es singt, dem strömenden Gewässer die dahinfliefsenden Töne des Liedes. Die Seelandschaft, innerhalb deren sich die geschilderten Vorgänge abspielen, und die nur durch die Überschrift des Gedichtes angedeutet ist, auszumalen und die Einzelbilder im Rahmen des Ganzen zu lokalisieren und zu gruppieren: das sind Dinge, die der Dichter der Einbildungskraft des Lesers überläfst. So ist der Leser nicht nur als empfangender, sondern zugleich auch seinerseits als gebender Teil am Werke des Dichters beteiligt: dieser begnügt sich damit, den befruchtenden Keim in die Seele des Lesers zu legen, er gibt ihm das Thema an, zu dem er dann selbständig die passende Harmonie finden mag. Zugleich aber ermöglicht die durch den Parallelismus bedingte symmetrische Anordnung der Wortbilder eine konkrete Vorstellung, die in unseren Sprachen nur durch eine mehr oder weniger wortreiche fortlaufende Schilderung zu erzielen wäre. Der Reiz, den ein Gedicht wie das obige in der Urschrift auf den Leser ausübt, kann vielleicht dem Eindruck an die Seite gestellt werden, den

---

[1]) Edkins, On Li T'ai-po, with Examples of his Poetry, Journ. of the Peking Or. Soc., vol. II, p. 341.

jene in der chinesischen und japanischen Kunst so beliebten, mit wenigen, charakteristischen Pinselstrichen skizzierten Bilder in dem Beschauer hervorrufen.

Will man nun das Gesamtergebnis alles dessen, was hier über den inneren Zusammenhang zwischen dem poetischen Gehalt der Dichtung und ihrer Wiedergabe durch die Schrift ausgeführt worden ist, in einem Satze zusammenfassen, so wird man sagen können: die poetische Litteratur der Chinesen will in gleichem Maſse durch das Auge wie durch das Ohr aufgenommen sein. Für die Beurteilung der chinesischen Poesie ist das ein ausschlaggebender Gesichtspunkt. Nur dem enthüllt sie ihre Reize, dem sie in ihrer ursprünglichen Gestalt zugänglich ist. Die chinesische Kunstdichtung wurzelt ihrem ganzen Wesen nach so tief in dem eigentümlichen Charakter der Sprache und Schrift, daſs sie sich nicht auf einen anderen Boden verpflanzen läſst, ohne den Duft und die Farbe ihrer Blüten einzubüſsen. Es handelt sich hier um Schwierigkeiten, denen keine Übersetzungskunst gewachsen ist.

Nachdem bisher vorwiegend von der äuſseren Seite der chinesischen Verskunst die Rede war, wobei es hauptsächlich auf den inneren und äuſseren Bau der einzelnen Verse und Strophen ankam, bedarf es zum Schlusse noch eines kurzen Hinweises auf die Architektonik des Ganzen in Bezug auf die Gliederung des Inhalts. Hier gilt im allgemeinen die Regel, daſs ein Gedicht, um als ein einheitliches Ganzes empfunden zu werden, in vierfacher Gliederung Einleitung, Entwicklung, Übergang und Schluſs erkennen lasse. Nehmen wir z. B. das auf S. 267 mitgeteilte Gedicht. Der erste Vers: »Zu meiner Lagerstätte scheint licht der Mond herein« bildet die Einleitung; er schildert die äuſseren Umstände, die dem Dichter den Anlaſs zu seiner Stimmung oder Betrachtung boten. Die Entwicklung besteht nun in dem Vergleich, durch den das Bild des ersten Verses im zweiten veranschaulicht und weiter ausgeführt wird: »Bedeckt mit fahlem Glanze wie kalter Reif den Rain«. Die geschilderte Erscheinung lenkt die Aufmerksamkeit auf sich: »Ich heb' das Haupt und blicke empor zum lichten Mond«, und der Anblick des Mondes bildet nun den Übergang zu der Stimmung des Heimwehs, die im letzten Verse zum Ausdruck kommt und den Schluſs des Ganzen bildet. Natürlich ist die Gliederung nicht

immer so klar durchgeführt wie in diesem Beispiel, doch gilt sie in jedem Falle als eine ästhetische Forderung.

Da es leider an brauchbaren Übersetzungen von Dichtungen aus dem Zeitalter der T'ang fehlt und eine nach Inhalt und Form adäquate Wiedergabe derselben obendrein aus den angeführten Gründen so gut wie ausgeschlossen ist, mufste die theoretische Erörterung über die äufseren Formen der chinesischen Lyrik einen unverhältnismäfsig breiten Raum in dieser Darstellung einnehmen. Nur auf diesem Wege schien es mir möglich, dem Leser doch wenigstens einen Begriff von dem zu geben, worin in den Augen des Chinesen der unvergängliche Reiz jener poetischen Schöpfungen liegt, — ein Reiz, der in dem fremden Gewande einer mehr oder minder mangelhaften Übersetzung doch immer nur in sehr unzulänglicher Weise zur Geltung gebracht werden kann.

2. Die lyrische Dichtung im Zeitalter der T'ang und ihr Einflufs auf die moderne Lyrik.

Unter den Dichtern der T'ang-Zeit nimmt unbestritten Li T'ai-poh (699—762) die erste Stelle ein; kein anderer kommt ihm an Ruhm gleich, und heute noch ist sein Name in aller Munde. Wie es in China nichts Seltenes ist, dafs die Jünger des Apoll zugleich dem Bacchus huldigen, hat sich denn auch Li T'ai-poh nicht nur als Dichter, sondern auch als Saufgenie unsterblich gemacht. Der Zug ins Groteske, den seine Persönlichkeit dadurch erhält, hat sicherlich nicht wenig zu seiner so aufserordentlichen Popularität beigetragen. Zahllos sind die Bilder, die ihn des süfsen Weines voll darstellen, zahllos auch die Anekdoten, in denen er in der wenig reputierlichen Gestalt eines Bruder Liederlich auftritt. Aus der Provinz Szĕ-ch'uan gebürtig, kam Li T'ai-poh, sein Glück zu versuchen, im Jahre 742 nach Ch'ang-ngan, woselbst er bald durch die Vermittlung eines Grofswürdenträgers, der an seinem Talente Gefallen gefunden hatte, an den glänzenden Hof des kunstliebenden Kaisers Ming-hoang kam, und nun entspann sich zwischen Kaiser und Dichter ein Freundschaftsverhältnis, wie es in den Annalen der chinesischen Geschichte wohl einzig dastehen dürfte. So weit ging jener in seiner Zuvorkommenheit gegen ihn, dafs er ihm einmal höchsteigenhändig das Mahl serviert haben soll. Die

ungewohnten Ehren scheinen indessen dem launenhaften Poeten dermaſsen zu Kopfe gestiegen zu sein, daſs er sich zu allerhand Extravaganzen hinreiſsen lieſs, deren eine ihm schlieſslich verhängnisvoll werden sollte. Eines Tages stellte er nämlich in Gegenwart des Kaisers an einen der einfluſsreichsten Palasteunuchen, Kao Lih-shi mit Namen, das Ansinnen, ihm die Stiefel auszuziehen, wozu sich dieser denn auch auf des Kaisers Geheiſs bequemen muſste. Natürlich durfte ein solcher Schimpf nicht ungesühnt bleiben. Der gekränkte Eunuch ersah die Lieblingskonkubine des Kaisers zum Werkzeug seiner Rache, indem er ihr einredete, Li T'ai-poh habe sie in einem seiner Gedichte verhöhnen wollen. Die Folge davon war, daſs der Kaiser sich um des lieben Friedens willen von seinem Freunde trennen muſste. Nach dieser Katastrophe scheint der Dichter zumeist ein unstetes Wanderleben geführt zu haben, bis er schlieſslich in eine Verschwörung verwickelt wurde, die ihm leicht hätte den Kopf kosten können. Über sein Ende sind zwei Versionen im Umlauf. Nach der einen soll er nach kurzer Krankheit im Hause eines Neffen gestorben sein. Nach der anderen hätte er auf einer Bootfahrt, wie gewöhnlich in angeheitertem Zustande, nach dem im Wasser sich spiegelnden Monde greifen wollen und dabei, das Gleichgewicht verlierend, den Tod in den Fluten gefunden. Ist die erste Version vielleicht die wahrscheinlichere, so hat die zweite dafür den Vorzug, gut erfunden zu sein. Li T'ai-poh ist ein auſserordentlich fruchtbarer Schriftsteller gewesen; seine Schriften füllen dreiſsig Bücher und enthalten zum weitaus gröſsten Teil Lieder und Gedichte. Wie nicht anders zu erwarten, bildet das »*Ergo bibamus*« ihr ständig wiederkehrendes Leitmotiv. Aber auch bei ihm ist jener ausgelassen fröhliche Genuſs des Augenblicks, wie wir das bei so vielen Dichtern und Denkern Chinas — und nicht nur Chinas allein — finden, im Grunde doch nichts anderes als ein Produkt pessimistischer Resignation, der Versuch, eine Stimmung, die sich nicht verscheuchen läſst, zu betäuben. Gerade in seinen Trinkliedern klingt dieser elegische Ton vielfach durch:

Wenn tausendfach auch die Sorgen sind,
Und drücken sie noch so schwer,
Man trinke dreihundert Glas geschwind,
Dann fühlt man sie nicht mehr.

So grofs auch immer der Sorgen Zahl
Und wenig dagegen der Wein,
Sobald man hat geleert den Pokal,
Stellt keine Sorge sich ein.

Daran gerade erkennt man so recht,
Dafs der Wein etwas Heil'ges sei:
Er macht, sobald man genügend gezecht,
Die Seele ganz klar und ganz frei.[1])

Mit Vorliebe knüpft er sein »*Carpe diem*« an die Vergänglichkeit des Daseins:

Willst du von mir beraten sein,
Weis' nicht zurück den Becher Wein.
Sieh! wie der Frühlingshauch erwacht,
Den Menschen froh entgegenlacht!

Der Pflaum- und Pfirsichbaum, er schaut
Wie alte Freund' uns an so traut.
Der Blütenzweig sich niederneigt
Und uns die offnen Blüten zeigt.

Es tönen aus der Bäume Grün
Der flücht'gen Sänger Melodie'n,
Und in den goldnen Weinpokal
Blickt tief der helle Mondesstrahl.

Der Jüngling, dessen Antlitz noch
Bislang ein frisches Rot durchflog,
Geht heut bereits als Greis gebeugt,
Vom Alter schon das Haupt geneigt.

Mit Distel sind bedeckt jetzt all'
Die Stufen vor des Shih Hu[2]) Hall'.
Es halten im Ku-su-Palast[3])
Jetzt nur noch Reh' und Hirsche Rast.

Dort, wo gethront seit alter Zeit
Gar manches Kaisers Herrlichkeit,
Im Stadttor jetzt die gelbe Erd'
Dem Wanderer den Durchgang wehrt.

---

[1]) Forke, Blüten chinesischer Dichtung, S. 134.

[2]) Shih Hu, auch unter dem Namen Shih Ki-lung bekannt, war König von Chao und nahm im Jahre 349 n. Chr. den Kaisertitel an.

[3]) [Im heutigen Su-chou. Anm. d. Übers.]

Willst wirklich du nicht trinken mehr
Vom Weine jetzt, o Freund, so hör':
Bedenke wohl, wo sind die heut,
Die Menschen all' der alten Zeit?[1])

Hin und wieder zeigt Li T'ai-poh auch einen prächtigen Humor; so, wenn er schildert, wie er mit dem Monde und seinem eigenen Schatten zu dritt dem Weine zuspricht. Es ist dies wohl eines seiner besten Trinklieder[2]):

Ich sitze in einem Blütenhain,
Vor mir voll Wein eine Kann',
Ich mufs ihn trinken für mich allein,
Denn es fehlt mir ein Zechkumpan.

Wohlan! ich hebe den Becher empor
Und lade den Mond mir ein.
Sieh da! dort kommt auch mein Schatten hervor!
Hallo! jetzt sind wir zu drei'n!

Allein mein lieber Freund, der Mond,
Versteht sich aufs Trinken nur schwach,
Mein Schatten hingegen ist's besser gewohnt,
Er tut es in allem mir nach.

Indessen, ich will ganz zufrieden sein,
Dafs der Mond mir den Schatten gebracht,
Von ganzem Herzen des Glückes mich freu'n,
Das heute so heiter mir lacht.

Kaum lass' ich ertönen meinen Gesang,
So wiegt sich der Mond hin und her,
Und jedesmal, wenn ich zu tanzen anfang',
Mein Schatten, so hüpfet auch der.

Wir halten zusammen fröhliche Zech',
Solang' wir noch nüchtern sind,
Doch geht ein jeder den eigenen Weg,
Sobald erst sein Rausch beginnt.

Wir können nicht immer beisammen sein:
Möcht' wandern nicht früh noch spat.
Drum sei unser nächstes Stelldichein,
Wenn der Mond der Milchstrafse naht.

---

[1]) Forke, a. a. O. S. 131.
[2]) Ebendas. S. 132.

Ein paar Beispiele jener kleinen Moment- und Stimmungsbilder, für die sich der Dichter mit Vorliebe der Form kurzer Vierzeiler bedient, sind bereits im ersten Abschnitte dieses Kapitels gegeben worden; sie mögen genügen, um eine Gattung zu kennzeichnen, die nicht nur von Li T'ai-poh, sondern auch von den übrigen Dichtern der T'ang-Periode vorzugsweise kultiviert wird. Daneben finden wir aber auch Gedichte mehr erzählenden Charakters, die an unsere Balladen erinnern. Im allgemeinen ist die chinesische Litteratur an Gedichten dieser Art nicht reich, weil der Geschichte Chinas, im Gegensatz zu der Japans, die Romantik des Rittertums so gut wie fremd ist. Hier sind Verschlagenheit und berechnende Intrige ungleich häufigere Erscheinungen als tapferer Kampf mit offenem Visier und persönlicher abenteuernder Wagemut. Es ist dies ein hervorstechender Zug des chinesischen Nationalcharakters, der, wie mir scheint, auch der Litteratur seinen Stempel aufgedrückt hat: Verstellungskunst und Intrige finden in Roman und Drama eine ihnen besser entsprechende Ausdrucksform als in Ballade und Epos, und in der Tat hat die chinesische Litteratur kein Epos aufzuweisen. Immerhin findet sich auch im alten China, zumal während der Kampfperiode der drei Reiche, eine Menschengattung, der eine gewisse Romantik nicht ganz abzusprechen ist. Es sind dies die sogenannten Hieh-k'oh, eine Art fahrender Ritter, verzweifelte Existenzen zum Teil, die ihre Sache auf nichts gestellt haben, halb Abenteurer, halb Banditen, die um einer nach ihrer Ansicht guten Sache willen in der Wahl ihrer Mittel nicht gerade skrupulös sind. Oft leben sie in dunkler Verborgenheit, um unter dem Deckmantel irgend eines harmlosen bürgerlichen Berufes oder Gewerbes um so ungestörter ihren Plänen nachgehen zu können. Die Geschichte Chinas weifs zur Genüge von ihnen zu erzählen. Als im 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung der Staat Chao in Gefahr war, von seinem mächtigeren Nebenbuhler Tsin besiegt zu werden, wandte sich der König von Chao an den von Wei um Hilfe. Dieser kam der Bitte auch nach, gab jedoch aus Furcht vor Tsins Übermacht seinem General die Weisung, sich auf die Defensive zu beschränken und keinen Angriff zu wagen. Vergeblich suchte Sin Ling, ein jüngerer Bruder des Königs von Wei, diesen zu einem energischeren Vorgehen zu bewegen, indem er ihn auf die Gefahr hinwies, die

auch dem Staat Wei von Tsin drohte. In seiner Verzweiflung wandte sich Sin Ling an einen ihm bekannten Hieh-k'oh mit Namen Hou Ying, der als Hüter eines der städtischen Tore ein verborgenes Dasein führte. Dieser riet ihm, das königliche Siegel zu entwenden und einen königlichen Erlaſs zu fälschen, durch den ihm, dem Sin Ling, der Oberbefehl über die Hilfstruppen übertragen würde. Unter den Günstlingen des Königs befinde sich einer, der noch nicht die Möglichkeit gehabt habe, den Tod seines Vaters zu rächen. Man brauche daher nur einen Hieh-k'oh zu gewinnen, daſs er das Haupt des Mörders zur Stelle schaffe, dann werde man mit Hilfe des dankbaren Sohnes sich leicht des königlichen Siegels bemächtigen können. Er verweist den Sin Ling für diesen Zweck auf seinen Genossen Chu Hai, der das bescheidene Gewerbe eines Metzgermeisters betreibt. Dieser wird denn auch für den Plan gewonnen, und das Unternehmen gelingt. Chu Hai erschlägt den Mörder und erlangt von jenem Günstlinge des Königs als Lohn der verdienstvollen Tat das königliche Siegel. Nunmehr begibt sich Sin Ling mit der ihm angeblich vom Könige erteilten Vollmacht zum General, der die Truppen bis dahin befehligt hat, und als dieser, den Betrug ahnend, zögert, sein Kommando dem Sin Ling abzutreten, schlägt ihn Chu Hai mit seinem schweren Hammer nieder, worauf er selbst den Oberbefehl über die Truppen übernimmt und das feindliche Heer aufs Haupt schlägt.[1]) Dieses sind die Vorgänge, auf die Li T'ai-po in seiner Ballade vom fahrenden Ritter[2]) anspielt.

Ein Barett mit strupp'gem Busche
  Zwar der Chao-Held nur besitzet;
Doch wie Reif und Schnee so leuchtend
  Sein gekrümmtes Wu-Schwert blitzet.

Mit dem Sattel silberstrotzend
  Sattelt er den prächt'gen Schimmel;
Fliegt dahin mit Blitzesschnelle
  Wie die Sternschnuppe am Himmel.

Zehn Schritt vorwärts, und schon hat er
  Tödlich einen Mann getroffen.
Darum steht auf tausend Meilen
  Jeder Weg ihm frei und offen.

---

[1]) d'Hervey-Saint-Denys, l. c. p. 5—6.

[2]) Auch dieses und das folgende Gedicht ist Forkes Blüten chinesischer Dichtung entnommen.

Vom Gewand den Staub nur schüttelt
  Nach dem Kampf er und verschwindet,
Seine Spur, ja selbst seine Name
  Bleibt für jeden unergründet.

Mit Sin Ling in Mufsestunden
  Er ein Glas zu leeren pfleget.
Vorn quer über seine Kniee
  Er dabei den Degen leget.

Öfter mit Chu Hai zusammen
  Läfst er nieder sich zum Mahle,
Oder trinkt dem Freunde Hou Ying
  Zu aus seinem Weinpokale.

Hat drei Gläser er getrunken
  Aufs gegebene Versprechen,
Würd' er eher die fünf heil'gen
  Berge stürzen als es brechen.

Wenn's ihm flimmert vor den Augen
  Und die Wangen glühn vom Weine,
Wird der Ausflufs seines kühnen
  Geists zu einem Glorienscheine.

Ein Schlag seines Eisenhammers,
  Und der Chao-Staat Rettung findet.
Lange währt es, eh' in Han-tan
  Schreck und Staunen man verwindet.

Zwei der Helden dieses Schlages
  Sind es, die nach tausend Jahren
Noch den Ruhm glorreicher Taten
  In der Stadt Ta-liang bewahren.

Weihrauch bringt man den Gebeinen,
  Ob sie gleich sind längst begraben,
Vor den Grofsen dieser Tage
  Sie sich nicht zu schämen haben.

Möchte niemand doch vertrauern
  In der Bücherei sein Leben,
Und sich nicht mit weifsen Haaren
  Noch dem T'ai-hüan-king ergeben.

Das im letzten Verse erwähnte Tai-hüan-king ist ein Werk des Yang Hiung (s. S. 207 ff.), das sich mit dem Yih-king befafst. Während bekanntlich sonst der Schreibpinsel in China in sehr viel höherem Ansehen steht als das Schwert,

preist Li T'ai-poh in seinen Gedichten wiederholt gegenüber der fruchtlosen Grübelei der Bücherwürmer den frischen Wagemut und heiteren Lebensgenuſs. So auch in dem Liede vom Jäger:

Nie hält der Grenzstadt Sprosse
Im Leben ein Buch in der Hand;
Doch auf der Jagd zu Rosse,
Da ist er flink und gewandt.

Dem Roſs kommt der Herbst zu statten,
Es nährt sich vom Gras der Prairien.
Wenn sein Huf im Galopp stampft den Schatten,
Wie hält er so stolz sich und kühn!

Mit güldner Peitsche streift er
Den Schnee; die Scheide klirrt.
Halbtrunken dem Falken pfeift er,
Den auf das Feld er führt.

Den mondrund gespannten Bogen
Schieſst nie umsonst er ab:
Von einem Pfeil durchstochen
Zwei Kraniche sinken herab.

Wenn Leute am Meeresstrande
Ihn sehen, geben sie Raum.
Sein Ruhm durcheilt alle Lande,
Bis an der Gobi Saum.

Nie kommen die Doktoren
Dem kühnen Jäger gleich.
Weshalb sich in Bücher verbohren,
Wenn schon das Haar wird bleich!

Neben Li T'ai-poh wird sein Zeitgenosse Tu Fu (712—770) als der einzige ihm nahezu ebenbürtige Dichter genannt. Obwohl von glänzenden Anlagen, glückte es ihm doch nicht, den höchsten gelehrten Grad zu erringen, — ein Miſserfolg, durch den jedoch seine äuſsere Laufbahn in keiner Weise beeinträchtigt wurde. Achtundzwanzig Jahre alt, kam er nach Ch'ang-ngan, woselbst er gleich einen innigen Freundschaftsbund mit Li T'ai-poh und dem gleichfalls als Dichter in hohem Ansehen stehenden Ts'en Ts'an schloſs. Auch ihn zog der Kaiser bald in seine Nähe, indem er ihm eine Anstellung an seinem Hofe gab. In seiner neuen Stellung lag es ihm ob, Listen über die zur Audienz zuzulassenden Personen zu führen und ihre Reihenfolge zu bestimmen.

Es scheint ein zwar ehrenvoller, aber nicht gerade einträglicher Posten gewesen zu sein, denn nach einiger Zeit richtete Tu Fu ein Gesuch in dichterischer Form an den Kaiser, in welchem er in beweglichen Worten seine Armut schildert und um eine Erhöhung seines Einkommens bittet. Die Bitte wurde ihm auch sofort gewährt, doch hat er sich nicht lange des Erfolges freuen können, da bald darauf ein Aufstand den Kaiser zur Flucht nach Szĕ-ch'uan und dann zur Abdankung nötigte. Diese Katastrophe blieb natürlich nicht ohne Einfluſs auf des Dichters fernere Lebensschicksale. Auch er muſste die Hauptstadt, die von den Aufständischen eingenommen wurde, verlassen und flüchtete in seine Heimatsprovinz Shen-si. Nach Unterdrückung des Aufstandes, die in kurzer Zeit erfolgte, kehrte Tu Fu wieder nach Ch'ang-ngan zurück und wurde nun von dem neuen Kaiser Suh-tsung mit dem ehrenvollen Amt eines Zensors betraut. Der unerschrockene Freimut jedoch, mit dem er zu Gunsten eines in Ungnade gefallenen hohen Würdenträgers in die Schranken trat, kostete ihm bald seinen Posten. Er wurde zum Präfekten einer Stadt seiner Heimatsprovinz ernannt, was natürlich einer Degradierung gleichkam. Tu Fu gab denn auch, obwohl er gänzlich unbemittelt war, der Freiheit den Vorzug und zog sich nach Szĕ-ch'uan zurück, wo er zuerst unter den gröſsten Entbehrungen sein Dasein fristen muſste, bis er endlich auf die Fürsprache des Militärgouverneurs der Provinz wieder eine Anstellung im Staatsdienste erhielt. Sechs Jahre lang hielt er es auf dem neuen Posten aus; dann ergriff ihn, nachdem sein Gönner inzwischen gestorben war und ihm ein Vermächtnis hinterlassen hatte, abermals die Wanderlust. Zunächst begab er sich nach K'uei-chou im östlichen Grenzgebiete von Szĕ-ch'uan und lieſs sich bald darauf in Lung-yang in der Nachbarprovinz Hu-kuang nieder. Aber seine Tage waren bereits gezählt. Als er sich eines Tages ohne Begleitung auf den mächtig angeschwollenen Strom hinausgewagt hatte, sah er sich bald nicht mehr im stande, den Nachen zu lenken; nur mit Mühe vermochte er sich in einen verlassenen Tempel zu retten, wo er nach einer Reihe von Tagen halb erfroren und verhungert aufgefunden wurde. Um seine Rettung zu feiern, veranstaltete der Präfekt von Lung-yang ein Bankett; aber sein durch die überstandenen Entbehrungen geschwächter Magen war den Genüssen des üppigen Mahles nicht mehr ge-

wachsen. Am nächsten Tage fand man den Dichter tot in seinem Bette.

Werfen wir einen flüchtigen Blick auf das dichterische Schaffen des Tu Fu, so springt eine unverkennbare Ähnlichkeit zwischen ihm und seinem gröfseren Zeitgenossen sowohl in der Wahl der Stoffe als auch in der äufseren Formengebung in die Augen. Auch hier haben wir es zum gröfseren Teile mit kurzen Augenblicks- und Stimmungsbildern, zum geringeren Teile mit längeren Gedichten erzählenden Charakters zu tun. Mehr als Li T'ai-poh befafst sich Tu Fu mit den Ereignissen seiner Zeit, besonders mit den langwierigen Kämpfen in den Grenzgebieten des Reiches und den verheerenden Folgen des Krieges, unter denen das Volk zu leiden hat; und gerade unter den poetischen Schilderungen dieser Art gibt es manche, die durch den schlichten und lebenswahren Ton der Erzählung ergreifend wirken. So das Gedicht, in welchem er den Ausmarsch der Soldaten schildert. Auf wiehernden Rossen, mit Pfeil und Bogen bewaffnet, ziehen sie zur Stadt hinaus. Väter und Mütter, Frauen und Kinder drängen sich in ihre Reihen; unter Wehklagen und Tränen bieten sie den Scheidenden das letzte Lebewohl. Widerwillig ziehen die Kämpfer in einen Krieg, der kein Ende nimmt und Opfer auf Opfer fordert; fünfzehnjährig verlassen manche von ihnen die Heimat, um erst als ergraute vierzigjährige Männer zurückzukehren, — und kaum sind sie heimgekehrt, so müssen sie sich auch schon aufs neue zum Kampfe rüsten. Der Kaiser vernimmt nicht den Verzweiflungsschrei seines Volkes. Vergeblich greifen die Weiber nach Hacke und Pflug, — Unkraut und Gedörn überwuchert den verlassenen Boden. Einzelne unter den Ausrückenden machen ihrem Unwillen Luft: man sei nachgerade so weit gekommen, die Geburt eines Sohnes als ein Unglück anzusehen und sich über die Geburt von Töchtern zu freuen, denn diesen könne man allenfalls noch Männer finden, aber den Knaben sei vorzeitiger Tod ein sicheres Los, und fern von der Heimat werden dereinst ihre unbegrabenen Gebeine bleichen. — Ähnlich im Tone ist auch das Gedicht, in welchem geschildert wird, wie der Werber ins Dorf kommt und Furcht und Schrecken um sich her verbreitet. Selbst Greise ergreifen die Flucht vor ihm, denn auch sie sind in dieser Zeit ihres Lebens nicht sicher. Eine alte Matrone, deren Sohn bereits

im Felde steht, während ihr Enkel noch an der Mutter Brust ruht, erbietet sich, dem Heere zu folgen: alt sei sie zwar und von geringen Kräften, aber für die Soldaten den Reis zu kochen und ihnen das Mahl zu bereiten, werde sie immerhin noch im stande sein. Nur um den greisen Gatten nicht in die Hände des Werbers fallen zu lassen, verläſst sie Haus und Hof und bringt sich selbst zum Opfer.

Es geht ein Zug der Schwermut durch die meisten Dichtungen des Tu Fu. Wie bei Li T'ai-poh sind auch bei ihm die Vergänglichkeit des Daseins, das rasche Herannahen des Alters mit seinen Gebrechen, die Nichtigkeit des Individuums, das einer Libelle gleich zwischen Himmel und Erde dahinfliegt, beständig wiederkehrende Leitmotive. Während aber jener seinen Weltschmerz im Weine zu ertränken oder im Genuſs des Augenblickes zu vergessen vermag, findet dieser in dem, was der Augenblick ihm bietet, keinen Ersatz für das, was er mit jedem Tage an Lebensdauer und Lebensglück dahingeben muſs. Widerstandslos gibt er sich seinen Gefühlen hin, und selbst die Freuden des Rausches scheinen ihm versagt zu sein. Man lese z. B., wie er mitten in der Freude über das nach zwanzigjähriger Trennung erfolgte Wiedersehen mit einem alten Freunde von dem wehmütigen Gedanken an den bevorstehenden Abschied übermannt wird:

Die Menschen leben hin und sehn einander kaum,
Orion und Venus gleich, getrennte Pfade wandelnd.
Wann kehrt ein Abend wie der heut'ge einmal wieder,
Da du und ich derselben Lampe Schein genieſsen?

Wie lange währt die Jugend, Manneskraft wie lange?
Schon sind sie beide hin, und Haar und Bart ergraut!
Die Hälfte unsrer Freunde weilt im Schattenreiche:
Denk' ich daran, packt heiſser Schreck mein Eingeweide!

Nach zwanzig Jahren jetzt, — wer hätte das gedacht,
Daſs ich dein Haus noch einmal sollt' betreten?
Als wir uns trennten einst, warst du noch unbeweibt —
Blickst jetzt, sieh da, auf eine blüh'nde Kinderschar!

Wie fröhlich sie des Vaters alten Freund empfangen
Und eifrig nach dem Lande seiner Heimat forschen!
Doch eh noch ihren Fragen ich Bescheid gegeben,
Sind sie auch schon bereit, den Wein herbeizuschaffen.

Trotz Nacht und Regen schneiden sie den Frühlingslauch,
Und dann gibt's frischgekochten Reis mit gelber Hirse.
Der Hausherr spricht davon, wie selten wir beisammen, –
Und eh man sich's versieht, sind schon zehn Becher leer.

Doch spurlos bleibt des süſsen Weines Wirkung:
Bewegt ist mir das Herz von alter Freundschaft Treue.
Schon morgen liegen, ach, Gebirge zwischen uns:
Das ist der Gang der Welt — ein ewig flutend Meer!

Die tiefgreifende innere Verschiedenheit der beiden Dichter beschränkt sich indessen nicht auf ihre Lebensauffassung, — sie tritt ebensosehr in der Geschmacksrichtung hervor, die ihr ganzes dichterisches Schaffen beherrscht. Während Li T'ai-poh sich dem gewonnenen Eindrucke voll hingibt, um ihn dann aus sich heraus mit unmittelbarer Anschaulichkeit zu einem poetischen Bilde umzugestalten, ist Tu Fu meist darauf bedacht, die äuſseren Eindrücke an der Hand geschichtlicher Erfahrung zu deuten; das lebendige Bild erstarrt dadurch bei ihm nur zu oft zu einem bloſsen Symbol oder zu einer toten Allegorie. Selbst seine kurzen Vierzeiler sind oft derart mit dem Ballast historischer und mythologischer Anspielungen überladen, daſs sie eines fortlaufenden Kommentares bedürfen, um verständlich zu werden. Es ist keine naive, sondern gelehrte Dichtung, in welcher die Reflexion vorwaltet. Gedichte wie die vorhin erwähnten bilden bei ihm eigentlich nur eine Ausnahme von der Regel. Es darf dabei jedoch nicht vergessen werden, daſs, was wir als eine Beeinträchtigung der dichterischen Form empfinden, in den Augen des gebildeten Chinesen umgekehrt zur Erhöhung des litterarischen Genusses beiträgt. Bei diesem Charakter der Dichtungen des Tu Fu wird es begreiflich erscheinen, daſs die meisten von ihnen so gut wie unübersetzbar sind; im besten Falle wird man sie noch in der Form freier Nachdichtungen reproduzieren können. Damit aber der Leser wenigstens einen ungefähren Begriff von der Manier des Dichters erhalte, versuche ich, vier seiner Herbstgesänge, die er nach der unfreiwilligen Niederlegung des Zensoramtes während seines Aufenthaltes in K'uei-chou verfasst hat, und in denen er der Sehnsucht nach der Stätte seines bisherigen Wirkens Ausdruck leiht, in prosaischem Gewande wiederzugeben:

I. Von weiſsem Reif erfroren sind die Ahornwälder, und in den Schluchten der Wu-shan-Berge geht ein Rauschen

durch das stille Waldesdickicht. Himmelan türmen sich die Wellen des Stromes, und der Sturm aus den Grenzgebieten ballt die Wolken mit den Nebeln der Erde zusammen. Von den Tränen vergangener Tage genetzt, haben die Chrysanthemen schon zweimal ihre Kelche geöffnet.[1]) Im einsamen Nachen sitzend, zieht es mich unablässig zur alten Heimat hin. Allerorten ist man mit Schere und Elle zur Hand, um winterliche Gewänder anzufertigen, und von der Höhe der Stadtmauer vernehme ich das abendliche Wäscheklopfen.

II. Während die dünn bevölkerte hügelige Vorstadt im Morgengrauen daliegt, sitze ich Tag für Tag auf dem Turm am Flusse, die grünschimmernden Berge um mich her. Immer noch ziehen die heimkehrenden Fischer nach durchwachten Nächten stromauf, stromab, an mir vorüber, immer noch flattern die Schwalben in der kühlen Herbstluft hin und wieder. Wie K'uang-Heng[2]) bin ich in offenem Schreiben dem Kaiser entgegengetreten, doch ward mein Name der Geringschätzung preisgegeben. Wie Liu Hiang[3]) mich der Überlieferung der heiligen Texte zu widmen, widerstrebt meinem Herzen. Wenn ich der Gefährten meiner Jugend gedenke: gar manche von ihnen sind in angesehener Stellung und tummeln in leichten Gewändern ihre fetten Rosse auf den fünf Hügeln.[4])

III. Das Tor des P'eng-lai-Palastes[5]) ist gegen den Südberg gerichtet; himmelan reckt sich der eherne Säulenschaft[6])

---

[1]) Seit zwei Jahren weilt der Dichter fern von der Heimat.

[2]) K'uang Heng hatte ein tadelndes Schreiben an den Han-Kaiser Yüan-ti (48—33) gerichtet, ohne dadurch in Ungnade zu fallen.

[3]) Liu-Hiang (80—9 v. Chr.) widmete sich, nachdem er in Ungnade gefallen, ganz dem Studium und der Herausgabe der kanonischen Texte.

[4]) Wu-ling, die fünf Hügel, ist der Name der kaiserlichen Grabstätten bei Ch'ang-ngan, zugleich ein beliebter Ausflugsort.

[5]) P'eng-lai heifst eine der drei fabelhaften Inseln, die von Genien bewohnt sind. Hier ist der so benannte kaiserliche Palast von Ch'ang-ngan gemeint.

[6]) Der Han-Kaiser Wu-ti hatte vor seinem Palaste einen Turm von Zypressenholz errichten lassen; auf demselben stand auf einer ehernen Säule eine Statue, die einen Sien, d. h. einen der Unsterblichen darstellte. Derselbe hielt eine Schale in den Händen, die bestimmt war, den Tau zu sammeln. Mit pulverisiertem Jade vermischt genossen, verlieh der Tau Unsterblichkeit.

mit den Schalen, in denen der Tau sich sammelt; westwärts liegt der Jaspissee, zu dem die königliche Mutter des Westens [1]) hinabsteigt, und im Osten liegt Han-Kuan in purpurnen Hauch gehüllt [2]). Buntem Gewölke gleich bewegen sich die Wedel aus Fasanenfedern [3]) aus dem geöffneten Palast, und die sonnenumglänzten Drachenschuppen [4]) lassen das geheiligte Antlitz erkennen. Nachdem ich jetzt die Nacht am kalten Strome verbracht, gewahre ich mit Schrecken das Ende meiner Jahre. Wie lange ist es her, dafs ich, an dem mit blauem Schnitzwerk verzierten Palasttore sitzend, die Reihenfolge derer zu bestimmen hatte, die an den Hof beschieden waren!

IV. Der Kun-ming-See [5]) ist ein Werk der Han-Zeit: noch sind mir die Fahnen und Wimpel des Kaisers Wu-ti vor Augen, wie sie über ihm flattern; die Weberin [6]) spinnt ihre Seidenfäden durch die Leere der mondbeschienenen Nacht, und der steinerne Walfisch regt seine Schuppen [7]), vom herbstlichen Winde be-

---

[1]) Si-wang-mu, »die königliche Mutter des Westens«, ist eine Gestalt aus der taoistischen Mythologie. Sie herrscht im westlichen Paradiese auf den Höhen des Kun-lun über die Unsterblichen. In der Nähe ihres Palastes befindet sich der Jaspissee, Yao-ch'i. Im Gedichte soll jedoch ein nach jenem benannter Teich in der Nähe von Ch'ang-ngan zu verstehen sein, an dem nach der Legende die Göttin dem Chou-Könige Muh-wang (11. Jahrhundert v. Chr.) erschienen war.

[2]) Als Lao-tszĕ sich auf seiner Wanderung gen Westen dem Grenzpasse Han-kuan näherte, verkündete ein purpurner Schimmer seine Ankunft.

[3]) Damit sind die Fächerwedel aus Fasanenfedern gemeint, die zu beiden Seiten der kaiserlichen Sänfte getragen wurden.

[4]) Die Drachenschuppen bedeuten die Person des Kaisers. Möglicherweise lag dem Bilde die Vorstellung von dem kaiserlichen Schuppenpanzer zu Grunde. »Gegen die Drachenschuppen anfahren« z. B. bedeutet so viel wie dem Kaiser Vorstellungen machen.

[5]) Nachdem die Truppen des Han-Kaisers Wu-ti in der heutigen Provinz Yün-nan von dem Volksstamme der Kun-ming in einer Schlacht auf dem T'ien-ch'i-See geschlagen worden waren, liefs der Kaiser in der Nähe von Ch'ang-ngan einen künstlichen See anlegen, auf dem Seegefechtsübungen abgehalten wurden. Derselbe erhielt den Namen Kun-ming-See.

[6]) Mit dem Namen der Weberin wird ein Stern der Lyra bezeichnet.

[7]) Mitten im See war ein steinerner Walfisch mit beweglichen Schuppen aufgestellt.

wegt! Jetzt sind die Wellen des Sees von Wasserreiskörnern getrübt, und Lotosblumen, die durch den kalten Tau ihre Kelche verloren, färben sie mit ihren roten Blättern. Weit am Horizonte sind die Grenzmarken, nur auf des Vogels Wegen erreichbar, und in dem von Flüssen und Seen durchströmten Lande sitze ich, einem alten Fischersmanne gleich. —

Wie man sieht, ist der Dichter bemüht, die poetische Stimmung dadurch zu erhöhen, dafs er den Schauplatz der Begebenheit aus der Gegenwart in eine Zeit ruhmreicher Vergangenheit zurückverlegt, — ein Verfahren, das zugleich geeignet ist, die eigene Gelehrsamkeit ins rechte Licht zu rücken.

Was von Li T'ai-poh und Tu Fu gesagt worden ist, gilt *mutatis mutandis* auch von den übrigen Dichtern der T'ang-Zeit, gleichviel, ob sie jenen zeitlich vorangingen oder nachfolgten. Die Individualität des einzelnen tritt weniger in der Art seines dichterischen Schaffens als in dem geringeren oder höheren Grade seines Talentes hervor, — die Einheit des Stiles bleibt immer das vorwaltende. Die Wang Poh, Ch'en Tszĕ-ngan, Loh Pin-wang, Ts'en Ts'an, Ts'ui Hao, und wie sie sonst heifsen mögen, sie alle sind gleichsam an demselben Bauwerk tätig, durch dessen ursprünglich vereinbarten Grundrifs und Stil ihr Schaffen von Haus aus gebunden und bestimmt erscheint. Wenn einzelne unter ihnen, wie Sung Chi-wei und Wang Wei, buddhistische, andere, wie Ch'ang Kien, Chao Han, Wei Ying-wu, Wang Chang-ling, taoistische Tendenzen erkennen lassen, so sind das geringfügige Besonderheiten, die neben dem nach Inhalt und Form einheitlichen Charakter des Ganzen kaum in Betracht kommen. So gern ich auch trotz alledem die wenigen angeführten Beispiele durch eine Auswahl von Proben aus anderen Dichtern vervollständigen würde, sehe ich mich doch durch die Grenzen des eigenen Könnens genötigt, auf ein von vornherein aussichtsloses Beginnen zu verzichten. Der Kunsthistoriker mufs zwar imstande sein, ein Kunstwerk zu schildern oder zu beurteilen: es zu kopieren wird er wohlweislich dem Künstler überlassen. Ähnlich liegt die Sache, wo sich's darum handelt, Dichtungen aus fremden Zungen in die eigene Muttersprache zu übertragen. Mit einer wortgetreuen Übersetzung ist hier wenig erreicht; vielmehr beruht die Übersetzungskunst auf der Fähigkeit, das Original nicht nur dem Sinne und dem Wortlaute nach so

getreu als möglich wiederzugeben, sondern auch die ästhetische Wirkung, die von jenem ausgeht, in der Seele des Lesers hervorzurufen. Nur selten ist, wie bei Rückert und V. v. Straufs, philologisches Wissen mit dem Genius des Dichters in glücklichem Bunde vereint. Ich glaube mich aus den angeführten Gründen mit dieser allgemeinen Charakteristik der T'ang-Dichtung begnügen zu dürfen, zumal ein näheres Eingehen auf ihre einzelnen Vertreter und deren Eigentümlichkeiten durch die überreiche Fülle des Stoffes ausgeschlossen erscheint; enthält doch die im Jahre 1703 auf kaiserlichen Befehl herausgegebene Sammlung der poetischen Litteratur jener Periode die stattliche Zahl von nahezu 50000 Gedichten.[1])

Im Zeitalter der T'ang hat die chinesische Lyrik den Höhepunkt ihrer Blüte und in gewissem Sinne auch zugleich ihren Abschlufs erreicht. Nicht etwa dafs die poetische Produktion aufgehört hätte — in keinem Lande der Welt wird vielleicht so beängstigend viel gedichtet wie gerade in China —, aber seit einem Jahrtausend schon nährt sich die Dichtung vom Ruhme der Vergangenheit, und in der unübersehbaren Schar der späteren Dichter ist kaum ein originelles Talent zu entdecken.[2]) Man kann kaum mehr von einer Dichtkunst, sondern höchstens noch von einer Verskunst reden, denn je länger je mehr ist die Dichtung auf das Niveau einer blofsen Fertigkeit herabgesunken; sie ist zu einer lernbaren, daher jedermann zugänglichen und von jedermann geübten Technik geworden und nimmt seit dem Niedergang ihrer Blütezeit eine ähnliche Stellung ein wie etwa bei uns das Klavierspiel. Sie wird daher auch meist nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Nebenbeschäftigung betrieben, als eine Nebenbeschäftigung freilich, die zum guten Tone gehört. Während die Poesie im Zeitalter der T'ang geradezu den Mittelpunkt des geistigen Lebens bildete, treten während der folgenden Jahrhunderte allmählich litterarische Bestrebungen anderer Art in

---

[1]) Eine mir vorliegende, in Japan erschienene Auswahl von Gedichten aus der T'ang-Periode enthält Proben von nicht weniger als 250 Dichtern.

[2]) Proben der neueren chinesischen Dichtung findet man in Imbault-Huart, La Poésie Chinoise du XIVe au XIXe siècle. Paris 1886.

den Vordergrund, so unter den Sung die Philosophie, unter den Yüan das Drama, unter den beiden letzten Dynastien neben der gelehrten Sammelarbeit die erzählende Dichtung in der Form des Romans und der Novelle. Immerhin ist unter den Vertretern der modernen lyrischen Dichtung wenigstens einer zu nennen, der den Trofs der Mittelmässigkeiten um Haupteslänge überragt: Yüan Tszĕ-ts'ai (1716—1797)[1]. In Hang-chou, der malerisch am hügeligen Ufer des Si-hu-Sees gelegenen Hauptstadt der Provinz Cheh-kiang und ehemaligen Hauptstadt des Reiches, geboren, schlug Yüan Tszĕ-ts'ai nach bestandenen Staatsprüfungen, wie jeder litterarisch gebildete Chinese, die Beamtenlaufbahn ein. Mancherlei Aufzeichnungen, die sich auf seine öffentliche Tätigkeit beziehen, lassen den Eifer erkennen, mit dem er seinen dienstlichen Pflichten oblag, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, dafs er es zu hohen Ämtern und Würden gebracht haben würde, wenn er sich nicht durch Reibungen mit seinen vorgesetzten Behörden bewogen gefühlt hätte, sich schon frühzeitig ins Privatleben zurückzuziehen. Nachdem es ihm gelungen war, in Nan-king ein kleines Grundstück zu erwerben, gab er sich von nun an gänzlich seinen poetischen Neigungen hin. Dort sammelte sich ein Kreis gleichgesinnter Genossen und Genossinnen um ihn, so dafs sein Gartenhaus durch die litterarischen Zusammenkünfte, die dort stattfanden, bald den Ruhm einer Art freier Akademie erlangte. Aufser zahlreichen Dichtungen hat er auch eine grofse Anzahl prosaischer Schriften über Gegenstände aus allen möglichen Gebieten verfafst, unter denen ein Werk über die Kochkunst nicht die schlechteste sein soll. Unter seinen Dichtungen nehmen neben den lyrischen Stücken, die durchaus im Stile der T'ang-Lyrik gehalten sind, seine poetischen Beschreibungen und Schilderungen die erste Stelle ein. Die Elegie auf den Tod seiner dritten Tochter A-liang[2] mag als eine Probe der letztgenannten Gattung dienen. Das Gedicht besteht zwar aus 144

---

[1] S. Imbault-Huart, Un Poëte Chinois du XVIIIe Siècle. Yuen Tseu-ts'ai, sa vie et ses œuvres. Journ. of the China Branch of the Royal Asiatic Society, New Series, vol. XIX, Part II, pp. 1—42.

[2] Imbault-Huart, Poésies modernes, traduites pour la première fois du Chinois. Peking und Paris 1892, p. 46 ff.

fünffüfsigen Reimversen, doch ziehe ich vor, es in prosaischer Form wiederzugeben, die die Wirkung des Ganzen hier weniger beeinträchtigen dürfte, als es bei kleineren lyrischen Gedichten der Fall sein würde.

»Meine dritte Tochter war von sanftem und freundlichem Wesen; A-liang hiefs sie mit Namen. Kaum fünf Jahre alt, kannte sie schon über zweitausend Schriftzeichen. Jeden Tag erhob sie sich mit Morgengrauen und kam, die Bücher unterm Arm, zu ihrem Vater, der ihr die Gedichte der T'ang-Zeit erklärte. Melodisch klangen die Verse aus ihrem Munde, und wenn ich ihr kurze Erläuterungen gab, liefs sie ihr ‚Ja' vernehmen und nickte dazu mit dem Kopfe. Pries jemand ihre Klugheit, so senkte sie bescheiden das Haupt und liefs sich keine Zeit, hinzuhören. Mit ihrer jüngeren Schwester war sie in inniger Liebe verbunden; Wildgänsen glichen die beiden, die hintereinander herfliegen. Gab man ihr eine Kastanie oder eine halbe Birne, so mochte sie sie nicht eher annehmen, als bis sie die Schwester hinzugerufen, um die Gabe mit ihr zu teilen. Wenn sie einmal Spielsachen bekommen hatte, liefs sie sie wohl tagelang im Kasten liegen, bis die kleine Schwester die ihrigen verloren hatte, um sie ihr dann ersetzen zu können. Hatte eine der Mägde sie einmal gekränkt, so konnte sie wohl bitterlich weinen; sobald jedoch ihr Vater die Magd züchtigen wollte, bat sie ihn mit verhaltenen Tränen, ihr doch die Schläge zu erlassen, und schon im nächsten Augenblick gab sie der Magd von ihrem Naschwerk zu kosten.

Ein Säugling noch, trug sie doch kein Verlangen nach der Amme, und als einjähriges Kind war sie schon hinter Naschwerk her. Aus seltenen Leckerbissen machte sie sich dennoch nichts, sondern schluckte ebenso gern ihren groben Reis. Wie ein Schatten, wie ein Echo folgte ihr Verständnis dem Unterricht, und dem Guten eilte sie nach wie der Wind dem Bootsmaste.

Morgens spielte sie mit Pinsel und Farben, abends schnitt sie Kleider aus Papier zurecht, und wenn diese auch nicht gerade nach den Regeln der Kunst gerieten, so hatten sie doch zumeist eine gefällige Form.

Im Frühling und im Herbste, wenn die grofsen Opfer statt-

fanden[1]), begann sie schon um die fünfte Nachtwache[2]) sich zu schmücken und sich im Grufse der Männer zu üben. Dann stellte sie sich in grüfsender Haltung am östlichen oder westlichen Flügel auf, und wenn ein hoher Mandarin oder ein älterer Mann erschien, trat sie hervor, ihn zu begrüfsen, ohne ein unpassendes Benehmen an den Tag zu legen. Alle waren von ihrer Ähnlichkeit mit dem Vater betroffen und hielten sie irrtümlich für dessen geliebten Sohn.

Wenn meine Nebenfrau Fang, die vierzig Jahre alt ist, sich grämte, dafs sie keine Kinder hat, wufste das Mädchen ihre Gedanken zu erraten, warf sich ihr in die Arme und nannte sie ‚Mutter'. Daher liebte jene sie auch mehr, als wenn sie ihr eigenes Kind gewesen wäre, und bei jedem Schritte stützten sie sich gegenseitig.[3]) Als ich eines Tages damit beschäftigt war, mein Studierzimmer zu ordnen und all die Raritäten und kostbaren Steine aufzustellen, kam sie zufällig hinzu und sagte voll Freude: ‚Wie wundervoll!' und nachdem sie sich einmal niedergesetzt hatte, wollte sie gar nicht wieder aufstehen, sondern sah zu, wie ich meine schriftstellerischen Arbeiten ordnete. Wenn sie erfahren hatte, dafs ich an Zahnweh litt, brachte sie mir Süfsigkeiten herbei, und wenn sie wufste, dafs ich nachts noch nicht heimgekehrt sei, blickte sie, auf ihrem Bette liegend, auf den Schein meiner Lampe. Sie hatte nicht nur ein liebevolles Gemüt, sondern auch ein gesittetes Benehmen.

Die Pupillen ihrer Augen glichen schwarzen Lacktüpfelchen, und ihre Stirn war an den Schläfen genau rechtwinklig gebogen, so dafs alle sagten: ‚Wenn sie erst erwachsen ist, wird ihr ein unermefslich Glück zu teil.'[4]) Obwohl ich alt war und keinen Sohn hatte, vergafs ich doch in deinem Besitze meinen Kummer. Wie liebte ich, mich auf deine weiche Hand zu stützen, wie liebte ich den Duft zu atmen, der von dir ausging! Nicht vergeblich hatte ich meinen Lebensabend erreicht, — verdankt' ich dir doch meine Herzensfreude. Wie hatte ich gehofft, dafs du mich, wenn

---

[1]) Im Frühjahr und im Herbste finden die grofsen Ahnenopfer statt.

[2]) D. h. um 4 Uhr morgens.

[3]) Chinesische Damen pflegen sich, ihrer verkrüppelten Füfse wegen, beim Gehen auf eine Magd zu stützen.

[4]) Eine viereckige Schädelform gilt nach der chinesischen Phrenologie für ein Zeichen glücklicher Vorbedeutung.

ich dereinst stürbe, zur Ruhe betten würdest! Wie hätte ich ahnen sollen, dafs nach zwei Tagen eine Krankheit deinen Lebensnerv treffen würde! Ein Viergespann holt jetzt dich nicht mehr ein, noch hätt' ein ehernes Gelafs dich schützen können. Plötzlich ist des Udumbara-Baumes Blüte [1]) dahingewelkt, — so ist der Dinge wechselvoller Lauf! Verflogen ist das bunte Wolkenspiel, eh' noch die gelbe Hirse gargekocht! [2])

Das leblose Kind in den Armen haltend, fleht die vierundachtzigjährige Grofsmutter bald den Arzt, bald Buddha um Hilfe an, und stromweis fliefsen ihr die Tränen. [3]) Des Kindes Seele zurückzuwinken, steigt meine Frau wie rasend auf das Dach des Hauses; mit lauter Stimme ruft sie A-liang nach, zurückzukehren [4]), dafs ihre Klagelaute die Wände bersten machen. Die Mutter selbst, im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft, schlägt in verzweiflungsvollem Schmerze den Kopf gegen die Wand: ‚Nachdem ich also dich gehegt', spricht sie, ‚was darf ich da noch von dem Kind, das in der Zukunft Schofse ruht, erhoffen?' —

Zehntausend Bände hat der Vater durchstudiert und kennt doch nicht ein einzig Mittel — unwürdig bin ich, Vater dir zu sein! Die Backen schlag' ich mir, um mich zu züchtigen, — da kommt mein alter Diener und wirft sich mir zu Füfsen: die

---

[1]) Der Udumbara-Baum (Ficus glomerata) trägt nur dann Blüten, wenn ein Buddha in der Welt erscheint (Watters, Essays on the Chinese Language, p. 435).

[2]) Liü Tung-pin, einer der acht taoistischen Genien, war einmal, nachdem er eben einen Topf mit gelber Hirse auf den Herd gestellt, eingeschlafen und träumte, dafs er viele Jahre lang als Kaiser alle Freuden des Daseins genofs. Als er endlich erwachte, war die Hirse noch nicht einmal gar. Der Dichter bedient sich dieser Legende, um »das bunte Wolkenspiel«, d. h. das Leben seiner Tochter, mit einem flüchtigen Traume zu vergleichen.

[3]) Wörtlich: »Der Rotz hängt ihr einen Fufs lang aus der Nase heraus«. Es ist dies ein recht charakteristisches Beispiel für die Verschiedenheit des ästhetischen Empfindens: der Chinese sieht in solchem Bilde nichts Anstöfsiges.

[4]) Schon im Li-ki wird die noch im heutigen China herrschende Sitte erwähnt, dafs nach einem Todesfall einer der Angehörigen des Verstorbenen auf das Hausdach steigt und die entflohene Seele zurückruft.

alte Nachbarin sei da, dich in den Sarg zu betten. Alle suchen mich zu trösten und zu beruhigen und vergiefsen dabei doch selbst strömende Tränen. Vor wenigen Tagen noch, da es schneite und Seen und Teiche sich mit Eis bedeckten, formte ich zum Scherze einen Gong aus Eis und rief dich herbei, ihn zu schlagen, — das Eis ist heut noch unverändert, dein Leib aber ist dahingeschmolzen! Im vergangenen Jahre noch bewarb sich Liang, der Vizepräsident am Ministerium der Zivilverwaltung, für seinen Sohn um deine Hand; ich aber sagte ihm, ich könne doch nicht wagen, mich einem Hause, vornehm wie das seine, gleichzustellen. Provinzialschatzmeister ist jener jetzt geworden, du aber — wohin bist du entflohen? — Gestern noch rittest du auf deinem Steckenpferd umher, und heute schon birgt dich der kleine Sarg! Wo gestern Tanzen war und Springen, ist heut ein Ort der Tränen. Welch fröhlich Lärmen herrschte hier, solange du noch warst, — du, die du Glück und Freude in mein leeres Haus gebracht! Und nun du nicht mehr bist, wie still und einsam ist es um mich her! In einem Augenblick hat sich der Raum in eine Klosterzelle umgewandelt.

Mir graut davor, die Klagelaute anzuhören, -- ach, könnt' ich taub und blind doch sein! Am Morgen früh ist's noch erträglich, doch wenn die Nacht herannaht, ist's zum Rasendwerden! In solchen Augenblicken äufserster Verzweiflung, die der Mensch durchlebt, ist es, wie wenn mit eines Dolches Spitze sein Innerstes durchbohrt ihm würde. Das seh' ich klar ja ein: was hat in diesem grofsen Traume die Lebensdauer zu bedeuten! Da du jedoch mein Teuerstes gewesen, vermag ich nicht, dem Chuang von Meng zu folgen.[1]) Solltest du je nach deinem Leib zurück dich sehnen, o wirf den Ziegelstein dann hin und nimm dafür ein Jaspisscepter[2]), tritt wieder in den Kreislauf wechselnder

---

[1]) Chuang von Meng ist der aus Meng in der heutigen Provinz Ngan-hoei gebürtige Philosoph Chuang-tszĕ. Der Dichter will mit diesen Worten sagen, dafs er Chuang-tszĕs Ansicht, dafs das Leben nur ein Traum sei (s. oben S. 156 ff.), nicht zu teilen und aus ihr daher auch keinen Trost zu schöpfen vermöge.

[2]) Diese Wendung geht auf das Shi-king II, IV, 5 zurück. Der Traumdeuter legt dem König einen Traum, den dieser gehabt hat, in dem Sinne aus, dafs ihm Söhne und Töchter geboren werden sollen. Dann heifst es in dem Liede weiter (V. v. Straufs, Shi-king, S. 302):

Geburten [1]) ein! Nachdem ein doppelt Bad in Pfirsichbrühe du genommen [2]), magst du, wie früher schon, den Mutterleib aufs neue dann betreten. Noch ist dein goldnes Ringlein nicht erkaltet [3]). Ach, wird mir's wohl beschieden sein? [4]) Zum blauen Himmel heb' ich meinen Blick empor.«

Der Hauptreiz dieses poetischen Nachrufs liegt für uns wohl darin, dafs er einen Einblick in die intimeren Seiten des dem Fremden so schwer zugänglichen chinesischen Familienlebens gewährt. Es hat etwas Rührendes, wie der Dichter die einzelnen

---

So werden Söhn' ihm dann geboren,
Für die zum Schlafen Betten standen,
Die man bekleidet mit Gewanden,
Die Scepterlein zum Spielen fanden,
In deren Schreien Kraft vorhanden; —
Mit prächt'gen Scharlachknieschurzbanden
Fürst oder König einst den Landen.

So werden Töchter ihm geboren,
Die an der Erd' in Schlaf sich weinen,
Die man bekleidet mit dem Leinen,
Die spielen mit den Ziegelsteinen,
Die weder bös noch gut erscheinen;
Nur umgeh'n mit den Speisen und den Weinen, —
Und Kummer machen sie den Eltern keinen.

Da die Geburt eines Knaben für ein sehr viel gröfseres Glück als die eines Mädchens gilt, so bekommt der Knabe ein Jaspisszepter als Spielzeug, während sich das Mädchen mit einem Ziegelstein begnügen mufs. Mit Bezugnahme auf die angeführte Stelle des Shi-king bedeutet im chinesischen Sprachgebrauch die Redensart »mit einem Scepter spielen« einen Sohn, »mit einem Ziegelstein spielen« hingegen eine Tochter bekommen. Der Dichter gibt mithin durch jene Wendung dem Wunsche Ausdruck, dafs ihm die verstorbene Tochter als Sohn wiedergeboren werden möge.

[1]) Der Ausdruck: »Kreislauf der Wiedergeburten« ist der buddhistischen Lehre von der Seelenwanderung entnommen, nach welcher die abgeschiedene Seele in einer neuen Körperhülle wiedergeboren werden kann.

[2]) Was unter dem doppelten Bade in einer Brühe von drei Pfirsichen zu verstehen sei, läfst sich nicht feststellen. Offenbar hat der Dichter irgend einen mystischen Prozefs im Sinne, der sich vor der Wiedergeburt abspielt und vermutlich dem taoistischen Ideenkreise angehört.

[3]) Noch fühlt man dem goldenen Fingerringe die Körperwärme an.

[4]) Nämlich: dafs du mir aufs neue geschenkt wirst.

Charakterzüge des Kindes, seine kleinen Neigungen und Schwächen, zu einem freundlichen Gesamtbilde zu vereinigen und die an sich so unbedeutenden Ereignisse des kurzen Erdenlebens seiner Tochter als kostbare Erinnerungen festzuhalten sucht. Man fühlt sich dadurch unwillkürlich in eine Umgebung hineinversetzt, die bei aller Fremdartigkeit doch so manchen allgemein menschlichen Zug darbietet, dafs man sich bis zu einem gewissen Grade heimisch in ihr fühlt. Der persönliche Ton gemütvoller Innigkeit wirkt um so wohltuender, als er sonst in der chinesischen Kunstdichtung eine äufserst seltene Erscheinung ist. Wenn manche Seltsamkeiten des Gedichtes dem europäischen Leser ein Lächeln abnötigen, wie z. B. die naive Offenheit, mit welcher der untröstliche Vater dem Wunsche Ausdruck gibt, dafs ihm die Tochter, deren Tod er beklagt, in zweiter, verbesserter Auflage als Sohn wiedergeboren werde, so mufs man eben die herrschenden Sitten und Anschauungen in Betracht ziehen. Ein Einfall wie dieser mutet den chinesischen Leser nichts weniger als komisch, sondern durchaus selbstverständlich an. Männliche Nachkommenschaft zu haben ist bekanntlich der höchste Stolz jedes rechtschaffenen Chinesen, wie es anderseits nichts Seltenes ist, dafs Frauen Gelübde mancherlei Art ablegen, um im nächsten Dasein als Männer wiedergeboren zu werden. Störender noch wird vermutlich das wunderliche Gemisch von gehobener Empfindung und alltäglichster Trivialität wirken, wie wir es in dem Gedichte finden. Uns wird die poetische Stimmung einfach verdorben, wenn, wie es hier geschieht, der Dichter die herzergreifenden Töne seines Schmerzes durch die banale Mitteilung unterbricht, dafs ein Vizepräsident im Ministerium der Zivilverwaltung sich um die Hand seiner Tochter beworben habe, und nun gar noch gewissenhafterweise hinzufügt, dafs der genannte Herr inzwischen zum Provinzialschatzmeister avanciert sei. Aber auch in diesem Falle empfindet der Chinese anders als wir; man darf eben nicht vergessen, welch eine Rolle im Leben des gebildeten Chinesen die Beamtenlaufbahn spielt. Übrigens hat es ja auch bei uns eine Zeit gegeben — und sie liegt nicht einmal gar so weit zurück —, in der ganz ähnliche Anschauungen herrschten. Zugleich aber ist auch die Verschiedenheit des Standpunktes im Auge zu behalten, den die ästhetische Beurteilung hüben und drüben einnimmt: der Chinese sucht, wie in der Einleitung zu

diesem Kapitel des näheren ausgeführt wurde, die dichterische Schönheit vielfach in Momenten der äufseren Form, die wir nicht in adäquater Weise wiederzugeben und daher auch nur mangelhaft nachzuempfinden vermögen.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dafs der grofse Mandschukaiser K'ien-lung (1710—1799), wenn auch nicht gerade zu den hervorragendsten, so doch sicherlich zu den fruchtbarsten Dichtern Chinas gehört. Die Sammlung seiner poetischen Schriften enthält nicht weniger als 34000 Gedichte.

II. Die Prosalitteratur.

Wie Li T'ai-poh unter den Dichtern, so nimmt der um sechs Jahrzehnte jüngere Han-Yü (768—824) unter den Prosaschriftstellern der T'ang-Periode die erste Stelle ein. Temperamentvoll bis zum Fanatismus, war er ein glühender Verehrer der confucianischen Lehren und als solcher zugleich ein ausgesprochener Gegner des Taoismus wie des Buddhismus. Ihm nicht zum mindesten verdankt der Confucianismus die herrschende Stellung, die er heute in China einnimmt, denn es mag doch fraglich erscheinen, ob dieser dem mächtig wachsenden Einflusse des Buddhismus, wie er sich um jene Zeit bemerkbar machte, auf die Dauer hätte Widerstand leisten können, wenn ihm nicht in Han Yü ein ebenso mutiger wie leidenschaftlicher Verteidiger erstanden wäre. Seine »Ergründung der Vernunftnorm« ist in dieser Beziehung von geradezu epochemachender Bedeutung geworden. Wenn man freilich genauer hinsieht, wird er in jener Philippika, die sich in erster Linie gegen den Taoismus und nur nebenher gegen den Buddhismus wendet, wohl weniger durch die zwingende Logik der vorgebrachten Gründe als durch den hinreifsenden Schwung seiner Beredsamkeit gewirkt haben, denn das läfst sich nicht leugnen: Han Yü vertritt in dieser Streitschrift entschieden weit mehr die Rolle des Anwalts als die des Richters. In seinem Bestreben, dem Confucius zum Siege zu verhelfen, vermag er dem Lao-tszĕ so wenig gerecht zu werden, dafs der Vorwurf einseitiger Voreingenommenheit, den er diesem macht, ihm selbst keineswegs erspart werden kann. Diese Einseitigkeit tritt sofort in der Einleitung der Schrift hervor, wo er, um den eigenen Standpunkt zu präzisieren, die confucianischen Kardinaltugenden der Menschlichkeit und Gerechtigkeit der

Vernunftnorm und der Tugend, als den beiden Grundbegriffen des Lao-tszĕ, gegenüberstellt. »Die allgemeine Liebe«, heifst es da, »nennt man Menschlichkeit, die Gemäfsheit in ihrer Betätigung Gerechtigkeit. Was aus diesen beiden hervorgeht, heifst Vernunftnorm (Tao), was in sich selbst Genüge findet und nichts von aufsen her erwartet, Tugend. Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind Begriffe mit einem bestimmten Inhalt, Vernunftnorm und Tugend inhaltsleere Begriffe.[1]) Wenn Lao-tszĕ Menschlichkeit und Gerechtigkeit verkleinert, so will er sie damit nicht schmähen: sein Gesichtskreis ist nur eng. Wenn er, im Brunnen sitzend, den Himmel betrachtet und meint, der Himmel sei klein, so ist darum der Himmel noch nicht klein; Geringfügiges nimmt er für Menschlichkeit, Vereinzeltes für Gerechtigkeit: dafs er sie verkleinert, ist daher nur in der Ordnung. Was Lao-tszĕ Vernunftnorm nennt, ist etwas, was er darunter versteht, nicht aber, was ich Vernunftnorm nenne; was Lao-tszĕ Gerechtigkeit nennt, ist etwas, was er darunter versteht, nicht aber was ich Gerechtigkeit nenne. Was ich im allgemeinen unter Vernunftnorm und Tugend verstehe, schliefst Menschlichkeit und Gerechtigkeit in sich, und das entspricht der allgemeinen Ansicht der ganzen Welt; was aber Lao-tszĕ darunter versteht, schliefst Menschlichkeit und Gerechtigkeit aus und ist seine individuelle Privatansicht.« Es liegt auf der Hand, dafs Han Yü mit dieser Kritik des Lao-tszĕ weit über das Ziel hinausschiefst; welche Bedeutung bei diesem den Begriffen Tao, Menschlichkeit und Gerechtigkeit zukommt, ist bereits auf S. 145 ff. ausgeführt worden. Was Han Yü unter Vernunftnorm versteht, sind die politischen und ethischen Grundsätze, die durch die weisen Herrscher des Altertums verkörpert wurden. In diesem Sinne heifst es weiter: »Nachdem die Vernunftnorm der Chou gesunken und Confucius gestorben war, folgte unter den Ts'in die Bücherverbrennung, unter den Han die Herrschaft des Hoang-ti[2]) und des Lao-tszĕ, und unter den Dynastien Tsin, Wei, Liang und Sui die Ausbreitung des Buddhatums. Diejenigen, die über Vernunftnorm und Tugend, Menschlichkeit

---

[1]) Wörtlich: Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind feststehende Namen, Vernunftnorm und Tugend leere Plätze.

[2]) Hoang-ti, »der gelbe Kaiser«, ein mythischer Herrscher der Vorzeit, der als der erste Verkünder der Taolehre gilt.

und Gerechtigkeit reden, halten sich bald an Yang Chu oder Mo Tih, bald an Lao-tszĕ oder Buddha. Die sich dem einem zuwenden, müssen sich vom anderen abwenden; jenen sehen sie als Herrn an, diesen betrachten sie als Sklaven; jenem schliefsen sie sich an, diesen besudeln sie. Ach! Wenn die Menschen späterer Zeiten sich über Vernunftnorm und Tugend, Menschlichkeit und Gerechtigkeit unterrichten wollen, wem sollen sie ihr Ohr leihen? Die Anhänger des Lao-tszĕ sagen: ‚Confucius war unseres Meisters Schüler', die Anhänger Buddhas sagen: ‚Confucius war unseres Meisters Schüler', und die Anhänger des Confucius gewöhnen sich so sehr an diese Reden, dafs sie an dem Geschwätz Gefallen finden, sich selbst erniedrigen und ebenfalls sagen: ‚Unser Meister hat auch so geredet'. Und solche Reden führen sie nicht nur im Munde, sondern schreiben sie sogar noch nieder! Wehe! Wenn die Menschen einer späteren Zeit sich über Vernunftnorm und Tugend, Menschlichkeit und Gerechtigkeit unterrichten wollen, — an wen sollen sie sich wenden? — Schlimm, fürwahr, ist wohl der Menschen Hang zum Wunderbaren! Weder suchen sie die Ursachen, noch erforschen sie die Wirkungen; nur um das Wunderbare ist ihnen zu tun. Im Altertum gab es vier Klassen im Volke, — jetzt gibt es deren sechs[1]); im Altertum gab es eine Lehre — jetzt gibt es deren drei[2]). Auf einen Ackerbauer kommen sechs Konsumenten, auf einen Handwerker sechs, die sich seiner Erzeugnisse bedienen, auf einen Kaufmann die sechsfache Zahl derer, die aus seinem Erwerbe Vorteil ziehen. Wie soll das Volk dabei nicht verarmen und zu Räubern werden?« — Die weisen Fürsten des Altertums seien die wahren Träger der Vernunftnorm. Kleidung und Obdach, Mauern und Wälle, Handel und Gewerbe, Riten und Musik, kurzum alle Kulturerrungenschaften, durch welche die Menschheit aus einem halb tierischen Naturzustande zu den Höhen der Gesittung emporgehoben wurde, verdanke sie einzig und allein der Initiative ihrer grofsen Lehrmeister und Fürsten. In dem Dualismus von Herrschenden und Beherrschten, von Fürst und Untertanen wurzelt nach Han

[1]) Die vier Klassen sind: Gelehrte, Ackerbauer, Handwerker und Kaufleute. Unter den beiden neu hinzugekommenen Klassen versteht Han Yü den taoistischen und buddhistischen Klerus.

[2]) Die drei Lehren sind natürlich Confucianismus, Taoismus und Buddhismus.

Yü das gesamte Kulturleben, und das Bindeglied zwischen jenen beiden Polen sind als die ausführenden Organe des fürstlichen Willens die Beamten. Jetzt wolle man diese von alters her bestehende Ordnung der Dinge über den Haufen werfen, indem man das Verhältnis von Fürst und Untertan, von Vater und Sohn aufzuheben suche. Um der drohenden Gefahr der Verwilderung vorzubeugen, weiſs Han Yü nur ein Mittel: Unterdrückung der Irrlehren und Rückkehr zum Altertum im Sinne des Confucius: »Ohne Eindämmung keine Entwicklung, ohne Hemmung kein Fortschritt.[1]) Man veranlasse die Leute, daſs sie leben wie andere Menschen, man vernichte ihre Bücher durch Feuer, man mache ihre Häuser zu Wohngebäuden[2]), man leite sie, indem man die Vernunftnorm der alten Könige ins rechte Licht setzt, — dann werden die Witwer und Witwen, die Waisen und Verlassenen, die Siechen und Kranken Fürsorge finden, und das Ziel dürfte erreicht werden.«

Mit besonderer Schärfe zieht Han Yü gegen den Buddhismus und dessen Reliquienkult zu Felde. In Feng-siang-fu in der Provinz Shen-si wurde um jene Zeit ein angeblicher Knochen Buddhas aufbewahrt. Alle dreiſsig Jahre einmal wurde derselbe dem Volke gezeigt, und so oft das geschah, durfte ein fruchtbares und gesegnetes Jahr erwartet werden. Der Kaiser Hien-tsung (806—820) hatte davon gehört und lieſs die Reliquie im Jahre 819 in feierlicher Prozession nach der Hauptstadt schaffen, wo sie unter festlichem Gepränge im Beisein des ganzen Hofes im kaiserlichen Palaste aufgestellt wurde. Bei dieser Gelegenheit richtete Han Yü jene berühmte Eingabe »Betreffend den Knochen Buddhas« an den Thron, die in auſserordentlich energischen Worten gegen den törichten Aberglauben Front macht. Charakteristisch ist jedoch dabei, daſs Han Yü selbst, wie der bemerkenswerte Hinweis auf den Exorzismus lehrt, nichts weniger als frei von abergläubischen Anschauungen ist. Im letzten Grunde ist es eben nicht der gesunde Menschenverstand allein, der aus dem Schriftstücke spricht, sondern min-

[1]) D. h. ohne Eindämmung und Hemmung der Irrlehren kein Fortschritt der wahren Lehre.

[2]) Man gestatte den unproduktiven Ständen der Anhänger Lao-tszĕs und Buddhas nicht, sich den sozialen Pflichten der Gesamtheit zu entziehen und säkularisiere ihre Tempel und Klöster.



destens ebensosehr der nationale Stolz, der sich durch die offenkundige Bevorzugung einer fremden Lehre gegenüber der einheimischen des Confucius verletzt fühlt. Nicht nur als litterarisches Denkmal, sondern vielleicht noch mehr als kulturgeschichtliches Dokument erscheint das merkwürdige Schriftstück der Mitteilung wert:

»Was die Anhänger Buddhas anlangt, so bilden sie nur eine unter den Sekten der Barbarenvölker. Erst seit der späteren Han-Dynastie sind sie ins Mittelreich eingedrungen; im hohen Altertum gab es deren noch keine. Vor alters regierte Hoang-ti hundert Jahre und erreichte ein Alter von hundertzehn Jahren, Shao-hao regierte achtzig Jahre und wurde hundert Jahre alt, Tuan-hüan regierte neunundsiebzig Jahre und wurde achtundneunzig Jahre alt, Ti-kuh regierte siebzig Jahre und wurde hundertundfünf Jahre alt, Kaiser Yao regierte achtundneunzig Jahre und wurde hundertachtzehn Jahre alt, und die Kaiser Shun und Yü haben beide ein Alter von hundert Jahren erreicht.[1]) In dieser Zeit herrschte allgemeiner Friede im Reiche, das Volk lebte in Ruhe und Glück und erfreute sich einer langen Lebensdauer, — und dennoch gab es im Reiche keinen Buddha.

Späterhin erreichte der Kaiser T'ang der Yin-Dynastie (angeblich 1766—1754 v. Chr.) ebenfalls ein Alter von hundert Jahren. Sein Enkel T'ai-mou (angeblich 1637—1562 v. Chr.) regierte fünfundsiebzig Jahre lang; zwar wird in den Annalen nicht berichtet, in welchem Jahre er starb, doch wird auch er wohl nicht weniger als hundert Jahre alt geworden sein. Wen-wang von Chou wurde siebenundneunzig, Wu-wang (1122—1116 v. Chr.) zweiundneunzig Jahre alt, und Muh-wang[2]) regierte hundert Jahre lang. Um diese Zeit war die Buddhalehre ebenfalls noch nicht nach China eingedrungen: also ist es auch nicht der Verehrung Buddhas zuzuschreiben, dafs dem so war.

Erst unter dem Kaiser Ming-ti der Han-Dynastie (58—75) tritt der Buddhismus auf; Ming-ti hat aber den Thron just nur achtzehn Jahre lang innegehabt. Nach ihm herrschten Aufruhr

[1]) Die sämtlichen hier aufgezählten Herrscher gehören der mythischen Vorzeit an.

[2]) Diese Angabe beruht auf einem Irrtum: Muh-wang soll von 1001 bis 947 v. Chr. regiert haben.

und Verderben in ununterbrochener Folge, und das Glück war nie von langer Dauer.

Von den Dynastien Sung, T'si, Liang, Ch'en und Yüan-wei abwärts wurde der Buddhakult mit immer gröfserem Eifer betrieben, und die Dauer der einzelnen Regierungsperioden ward immer kürzer. Nur der Kaiser Wu-ti der Liang-Dynastie (502—549) regierte achtundvierzig Jahre lang. Dreimal nacheinander gab er sich dem Buddha hin [1]), beim Opfer im Ahnentempel verwendete er keine Opfertiere und nahm selbst nur einmal am Tage Nahrung zu sich, wobei er sich auf Gemüse und Obst beschränkte [2]). Zu guter Letzt ward er vom Fürsten King derart in die Enge getrieben, dafs er in T'ai-ch'eng Hungers starb, und mit ihm ging das Reich zu Grunde. Obwohl er im Dienste Buddhas sein Heil suchte, hat er nur um so gröfseres Unheil erlitten. Von diesem Standpunkt betrachtet, dürfte also wohl ersichtlich sein, dafs Buddha nicht wert ist, dafs man ihm diene.

Als nun der Kaiser Kao-tsu [3]) die Erbschaft der Sui-Dynastie antrat, beschlofs er, den Buddhismus auszurotten. Da jedoch zu jener Zeit die Fähigkeiten und Kenntnisse seiner Ratgeber nicht von weitem her waren und sie daher auch nicht im stande waren, tiefer in die Vernunftnorm der früheren Könige, noch auch auf das, was wie dem Altertum, so auch der Gegenwart frommt, einzudringen und die wahre Weisheit ans Licht zu bringen, um dadurch die Rettung aus diesem Übel zu finden, so kam die Angelegenheit in der Folge zum Stillstande, was ich stets bedauert habe.

Nun haben Ew. Majestät als ein Herrscher von durchdringender Weisheit und bürgerlicher wie kriegerischer Tüchtigkeit, der an göttlicher Weisheit und heldenmütiger Tapferkeit in Jahrhunderten und Jahrtausenden nicht seinesgleichen findet, zu Anfang Ihrer Regierung den Beitritt zu buddhistischen und taoistischen Gemeinschaften, sowie auch die Gründung buddhistischer und taoistischer Klöster untersagt. Ich meinte daher stets, dafs die Absichten des Kao-tsu bestimmt durch Ew. Majestät Hand

[1]) Indem er dreimal die Weihen nahm.

[2]) Bekanntlich verbietet der Buddhismus sowohl Tieropfer wie auch Fleischgenufs.

[3]) Der erste Kaiser der T'ang-Dynastie regierte 618—626.

verwirklicht werden sollten. Zugegeben, daſs sich solches nicht sofort ins Werk setzen lieſs: wie in aller Welt aber ist es möglich, daſs man jenen Dingen freien Lauf gewährt und sie im Gegenteil zu üppigster Blüte gedeihen läſst?

Wie ich jetzt höre, sollen Ew. Majestät den Bonzen befohlen haben, den Knochen Buddhas aus Feng-siang herbeizuholen und sogar vom Turme aus zugesehen haben, wie jene Reliquie in einer Sänfte in den kaiserlichen Palast getragen wurde. Überdies sollen Ew. Majestät befohlen haben, daſs sie in sämtlichen Tempeln der Reihe nach begrüſst und durch Opferdarbringung geehrt werde. Trotz meiner äuſsersten Beschränktheit weiſs ich doch bestimmt, daſs Ew. Majestät solches nicht durch Buddha irregeführt tun, um dadurch Glück und Heil zu erflehen, sondern lediglich im Hinblick auf ein gesegnetes Jahr und um den Menschen ein Vergnügen zu bereiten, aus Nachgiebigkeit gegen die Gesinnungen der groſsen Menge, für die Beamten und das Volk der Residenz ein wunderbares Schauspiel veranstalten, das eben nur der Kurzweil dienen soll. Wie wäre es denkbar, daſs ein so weiser und erleuchteter Gebieter an dergleichen Dinge glauben könnte?

Aber das Volk ist einfältig und unwissend, leicht zu betören und schwer zu belehren. Wenn es Ew. Majestät Gebaren sieht, wird es glauben, daſs Ew. Majestät sich aufrichtigen Herzens dem Dienste Buddhas hingeben, und alle werden sagen: ‚Der Himmelssohn ist der Weiseste unter den Menschen, und dennoch ist er von ganzem Herzen gläubig. Was sind wir dagegen? Sollte es uns etwa geziemen, Leib und Leben zu schonen?‘ Dann werden sie sich das Scheitelhaar versengen, ihre Finger ins Feuer halten [1]), ihre Kleider ablegen und ihr Geld fortwerfen; von morgens früh bis abends spät wird einer dem anderen nachzuahmen suchen, keiner wird der letzte sein wollen, Alt und Jung werden miteinander wetteifern, ihr Hab und Gut preiszugeben und von einem Tempel zum anderen zu pilgern. Wird dem nicht unverzüglich Einhalt geboten, so wird es noch dahin kommen, daſs sie sich die Arme abschneiden und den Leib verstümmeln, um dadurch ein Opfer zu bringen. Die Sitte zu verletzen, mit

---

[1]) Bräuche, die bei der Ablegung der Mönchsgelübde beobachtet werden.

den Gewohnheiten zu brechen und sich dem Hohne der ganzen Welt auszusetzen, ist aber keine Kleinigkeit.

Nun aber war jener Buddha von barbarischer Herkunft; er hat eine andere Sprache geredet als die Bewohner des Mittelreiches, und auch seine Kleidung ist von anderer Art gewesen; weder führte er die mustergültigen Worte der früheren Könige im Munde, noch bekleidete er seinen Leib mit den mustergültigen Gewändern der früheren Könige; er kannte weder das Rechtsverhältnis von Fürst und Untertanen, noch die Gefühle zwischen Vater und Sohn. Gesetzt den Fall, er wäre noch am Leben und käme im Auftrage seiner Regierung hierher in die Residenz, um sich bei Hofe vorzustellen, so würden Ew. Majestät ihn zwar entsprechend empfangen, ihm aber doch nur eine einmalige Audienz in der Halle Süan-cheng gewähren, dem Gaste zu Ehren ein Bankett veranstalten, ihn mit einem Anzuge beschenken und dann bis zur Grenze geleiten lassen, — nimmermehr aber zulassen, dafs er die Menge betörte. Um wie viel weniger geziemt es sich jetzt, da er längst tot ist, sein modernd Gebein und seine unreinen Überreste in den Palast schaffen zu lassen!

Confucius hat gesagt: ‚Ehre die Geister der Verstorbenen, aber halte sie fern.‘ Wenn die Lehensfürsten des Altertums in ihrem Staate einen Kondolenzbesuch zu machen hatten, pflegten sie einen Exorzisten zu beauftragen, zuvor mit einem Besen aus Pfirsichzweigen die bösen Einflüsse zu beseitigen[1]); dann erst machten sie den Kondolenzbesuch. Jetzt aber werden ohne jeglichen Grund unreine Gegenstände herbeigeholt, und Ew. Majestät begeben sich in eigener Person hin, um sie in Augenschein zu nehmen. Weder wird ein Exorzist vorausgeschickt, noch wird vom Pfirsichbesen Gebrauch gemacht. Die Minister bringen das Unrecht nicht zur Sprache, und die Zensoren heben den Mifsgriff nicht hervor.

Ich schäme mich dessen in Wahrheit und beschwöre Ew. Majestät, diesen Knochen den Beamten zu übergeben, damit sie ihn ins Feuer oder ins Wasser werfen, um durch seine endgültige Vernichtung dem Mifstrauen im Reiche ein Ende zu machen und

[1]) Dieser Brauch geht auf eine Vorschrift des Li-ki zurück. Nach dem uralten Volksglauben der Chinesen haben die Dämonen eine besondere Scheu vor dem Pfirsichbaume; s. de Groot, The Religious System of China, I, p. 41.

der Verfinsterung späterer Geschlechter vorzubeugen. Dann wird im Reiche jedermann wissen, dafs der höchstheilige Mann[1]) in seinem Tun die Alltäglichkeit zehntausend- und aber zehntausendmal überragt. Wäre das nicht schön? Wäre das nicht erfreulich?

Wenn Buddha übernatürliche Kräfte besitzt und Unheil zu wirken vermag, so möge alles Verderben über mich kommen! Der erhabene Himmel sei mein Zeuge, dafs ich dann weder Reue noch Unwillen empfinden werde. In unaussprechlicher Dankbarkeit habe ich meinen aufrichtigen Gefühlen Ausdruck gegeben.«

Den gewünschten Zweck hat Han Yü durch sein verwegenes Vorgehen nicht erreicht, und nur mit Mühe gelang es seinen Freunden, des Kaisers Zorn zu beschwichtigen. Seinen Posten als Vizepräsident im Justizministerium freilich mufste er mit dem bescheideneren und wenig verlockenden eines Präfekten von Ch'ao-chou in der Provinz Kuang-tung vertauschen. Immerhin konnte er sich noch freuen, mit dem Leben davongekommen zu sein, und er ermangelte denn auch nicht, ein reumütiges Dankschreiben an den Kaiser zu richten, das seiner Gesinnungstüchtigkeit nicht gerade zur Ehre gereicht. Seltsamerweise wird berichtet, dafs Han Yü in Ch'ao-chou einen innigen Freundschaftsbund mit einem buddhistischen Mönche geschlossen habe; ja, es verbreitete sich sogar das Gerücht, er sei seinen mit so grofsem Nachdruck vertretenen Grundsätzen untreu geworden, — eine Verleumdung, die er entrüstet von sich wies[2]). Übrigens wurde er bereits nach acht Monaten nach Yang-chou in der Provinz Kiang-si versetzt, um dann nach einiger Zeit wieder in die Hauptstadt zurückberufen zu werden, woselbst er zum Vizepräsidenten im Kriegsministerium ernannt wurde.

Han Yü steht nicht nur als Meister der Prosa, sondern auch als Dichter in hohem Ansehen, und dafs er in der Tat eine durch und durch poetisch angelegte Natur war, beweist seine Definition der Poesie. Das dichterische Schaffen beruht nämlich nach ihm auf dem der menschlichen Seele innewohnenden Triebe, ihr durch äufsere Reize oder innere Affekte gestörtes Gleich-

---

[1]) Confucius.

[2]) Watters, The Life and Works of Han Yü or Han Wenkung. Journal of the North-China Branch of the Royal As. Soc., vol. VII, p. 168.

gewicht wiederherzustellen, so dafs das Werk des Dichters gleichsam dem Tönen der Äolsharfe entspricht, sobald der Wind ihre Saiten in Schwingungen versetzt. Dieser Auffassung gibt er in der Vorrede zu den Gedichten seines Freundes Meng Tung-ye in folgenden Worten Ausdruck: »Alle Kreatur, wenn sie nicht ihr inneres Gleichgewicht erlangt hat, so tönt sie. Bäume und Gräser haben keine Stimme, aber wenn der Sturm sie schüttelt, dann tönen sie. Das Wasser hat keine Stimme, aber wenn der Sturm es aufwühlt, dann tönt es. Wenn es hüpft, so hatte man es gepeitscht; wenn es überströmt, so hatte man es eingedämmt; wenn es siedet, so hatte man es erwärmt. Metall und Stein haben keine Stimme, aber wenn man sie schlägt, dann tönen sie. Genau so steht der Mensch zum Worte: wenn er nicht anders kann, dann redet er. Er singt, weil ein Gedanke ihn bewegt; er weint, weil sich's im Herzen regt. Was immer zum Munde hervorgeht und zum Tone wird, entsteht daraus, dafs das innere Gleichgewicht gestört ist. Die Musik ist etwas, das sich im Innern angesammelt hat und nach aufsen drängt. Sie wählt dasjenige aus, was zum Tönen geeignet ist, und läfst es erklingen. Metall, Stein, Seide, Bambus, Kürbis, Ton, Haut und Holz, das sind die acht Dinge, die sich am besten zum Tönen eignen.

Auch das Verhalten des Himmels zu den vier Jahreszeiten ist ein gleiches: er wählt dasjenige aus, was zum Tönen geeignet ist, und läfst es erklingen. Daher läfst er durch die Vögel den Lenz, durch den Donner den Sommer, durch die Insekten den Herbst und durch den Wind den Winter tönen. Wenn die vier Jahreszeiten einander verdrängen, so mufs dem wohl etwas zu Grunde liegen, wodurch sie nicht ihr inneres Gleichgewicht erlangen. Und mit dem Menschen verhält sich's ebenso. Unter den Tönen des Menschen ist der vollendetste die Rede, und der dichterische Ausdruck ist wiederum die vollendetste Form der Rede. Um so mehr wählt der Himmel diejenigen aus, die sich aufs Tönen verstehen, und läfst sie tönen.«

In seinen kleinen Prosaskizzen bedient sich Han Yü gern der Form der Parabel. Hier ein kurzes Beispiel dieser Art:

»Nachdem es einen Poh-loh[1]) in der Welt gegeben hatte,

---

[1]) Ein berühmter Pferdezüchter des Altertums.

gab es Rennpferde. Rennpferde gibt es immer, aber einen Poh-loh gibt es nicht immer. Daher gibt es zwar edle Rosse, nur daſs sie unter den Händen von Sklaven Unbill erleiden, bis sie im Stalle verenden, ohne als Rennpferde berühmt geworden zu sein. Rosse dieser Art verzehren bisweilen zehn Scheffel Getreide auf einmal. Wenn nun ein Pferdezüchter ein solches Roſs füttert, ohne zu wissen, daſs es das Zeug zu einem Rennpferde hat, so wird trotz seines Könnens, weil es nicht satt wird und die Kräfte nicht ausreichen, seine Leistungsfähigkeit nicht an den Tag kommen. Selbst wenn er es zu einem Pferde gewöhnlichen Schlages machen wollte, würde ihm das nicht gelingen, — um wie viel weniger dürfte er hoffen, es zum Renner zu machen! Er peitscht es in einer Weise, die seiner Natur zuwider ist, und füttert es so, daſs es seine Fähigkeiten nicht zur vollen Entfaltung bringen kann. Wiehert es ihn an, so vermag er nicht zu verstehen, was es damit sagen will, sondern nähert sich ihm mit der Peitsche in der Hand und sagt: ‚Es gibt keine Pferde mehr in der Welt!‘

Ach, sollte es wirklich keine Pferde mehr geben? In Wahrheit verstand er sich nur nicht auf Pferde.«

Der Sinn des Gleichnisses ist klar: Seit es weise Lehrmeister und erleuchtete Fürsten gegeben hat, gibt es auch brauchbare Männer. Brauchbare Männer sind stets zu haben, Weise jedoch, die sich auf deren Heranbildung verstehen, gibt es nicht immer. Daher verkommen sie, ohne Gelegenheit zu finden, ihre Talente zur Geltung zu bringen. Ein unverständiger Fürst läſst sie verhungern und zu Grunde gehen, statt ihnen die Möglichkeit zu geben, ihre Gaben zu entfalten.

Von alters her gehört zu den chinesischen Totenbräuchen die Sitte, den Manen der Verstorbenen am Tage des Begräbnisses ein feierliches Opfer darzubringen und die abgeschiedene Seele zugleich durch ein an sie gerichtetes Schreiben davon in Kenntnis zu setzen. Diese Opferurkunde wird in Gegenwart der Trauerversammlung verlesen und darauf verbrannt. Ein Schriftstück solcher Art besitzen wir auch von Han Yüs Hand. Im Gegensatz zu der mehr oder weniger stereotypen Schablone trägt jedoch dieses Schreiben, das er an die abgeschiedene Seele seines nur um wenige Jahre jüngeren verstorbenen Neffen richtet, ein durchaus persönliches Gepräge. Die Wärme der Empfindung, die aus seinen Worten spricht, die intime Vertraulichkeit, mit

der er sein persönliches Verhältnis zum Verstorbenen schildert, sind, glaube ich, besser geeignet, uns den Verfasser menschlich näher zu bringen, als irgend eine andere seiner Schriften. Han Yü hat erst nachträglich von dem Leichenbegängnis Kunde erhalten und übersendet daraufhin durch einen Boten seine Opferspende, die von folgendem Schreiben begleitet ist:

»Sieben Tage sind vergangen, seit ich, dein Oheim, die Kunde von deinem Begräbnis vernommen habe; aber erst jetzt vermag ich in meinem Schmerz die Wahrheit voll zu erfassen. Ich entsende den Kien-Chung, damit er dir erlesene Leckerbissen als Opferspende aus der Ferne überbringe und deinen abgeschiedenen Geist davon in Kenntnis setze. Ach! in jungen Jahren war ich verwaist zurückgeblieben und wuchs auf, ohne zu wissen, an wem ich einen Halt finden würde. Damals waren mein älterer Bruder und dessen Gattin [1]) meine einzige Stütze. Kaum war ich herangewachsen, als mein Bruder im Süden starb. Du und ich, wir waren beide noch jung und kehrten mit meiner Schwägerin [deiner Mutter] nach Ho-yang [2]) zurück, wo wir ihn begruben. In der Folge suchte ich mit dir zusammen in Kiang-nan meinen Lebensunterhalt zu fristen, und so lebten wir dort als hilflose Waisen, ohne uns noch einen Tag voneinander getrennt zu haben. Ich hatte noch drei ältere Brüder gehabt, die jedoch leider alle eines frühen Todes gestorben waren. So waren wir die einzigen Nachkommen unseres Geschlechts: du als Enkel, ich als Sohn, je einer in zwei Generationen; und wir beide waren ein Herz und eine Seele. Meine Schwägerin pflegte, indem sie dich liebkoste, auf mich hinzuweisen und zu sagen: ‚Von zwei Generationen des Hauses Han sind nur noch diese beiden übrig geblieben.‘ Du warst damals noch klein und wirst dich dessen nicht mehr erinnern, ich aber weifs mich dessen noch sehr wohl zu entsinnen, doch vermochte auch ich die Klage, die in ihren Worten lag, noch nicht zu verstehen.

Neunzehnjährig kam ich zum erstenmal in die Hauptstadt und kehrte vier Jahre später zurück, um dich wiederzusehen. Nach weiteren vier Jahren begab ich mich nach Ho-yang, um das Grab zu besuchen, und traf dort mit dir zusammen, als du gerade im Begriffe warst, deine Mutter zu begraben. Abermals

[1]) Die Eltern des Verstorbenen.
[2]) In der Provinz Yün-nan.

zwei Jahre später erhielt ich einen Posten als Hilfsbeamter des Ministers Tung in Pien-chou[1]), wo du mich besuchtest. Genau ein Jahr darauf nahm ich Urlaub, um Weib und Kinder abzuholen. Im nächsten Jahre starb der Minister, und ich verliefs Pien-chou, du aber kamst nicht mit. In jenem Jahre trat ich einen Posten bei der Heeresverwaltung in Sü-chou an, aber als sich der Bote, der dich dorthin bringen sollte, eben auf den Weg gemacht hatte, gab ich die Stellung wieder auf, so dafs aus deinem Kommen abermals nichts wurde. Ich überlegte, dafs, wenn du mir nach dem Osten folgtest, es doch nur vorübergehend und nicht für die Dauer sein würde, und beschlofs daher, statt dauernd in die Ferne zu ziehen, lieber gen Westen heimzukehren und mich dort mit dir gemeinsam häuslich niederzulassen.

Ach, wer hätte gedacht, dafs du mich so bald verlassen und sterben würdest!

Wir waren doch beide noch jung, und ich hatte gedacht, dafs wir, wenn wir uns auch zeitweilig voneinander trennten, doch schliefslich noch lange vereint bleiben würden. Daher begab ich mich in die Residenz, um mich nach einer Anstellung und einem kleinen Einkommen umzusehen. Hätte ich nur gewufst, dafs es so kommen sollte: selbst um einen Ministerposten bei einem Fürsten, der über zehntausend Schlachtwagen gebietet, hätte ich dich auch nicht für einen Tag verlassen!

Voriges Jahr, als Meng Tung-ye mich verliefs, schrieb ich dir: ‚Noch keine vierzig Jahre bin ich alt, und schon ist mein Augenlicht getrübt, mein Haar ist grau und meine Zähne wackeln. Wenn ich bedenke, dafs mein Vater und meine älteren Brüder sämtlich in blühender Manneskraft eines frühen Todes sterben mufsten, wie ist es da denkbar, dafs ich bei meiner Gebrechlichkeit noch lange am Leben bleibe? — Ich kann nicht von hier fort, und du magst nicht herkommen; ich fürchte nur, dafs ich jeden Augenblick sterben kann, und du wirst dann grenzenlosen Kummer im Herzen tragen.‘

Ach, wer hätte gedacht, dafs der Jüngere sterben und der Ältere ihn überleben würde? Dafs der Kräftige jung dahin-

---

[1]) Dem heutigen K'ai-feng-fu in der Provinz Ho-nan entsprechend.



gerafft werden und der Kränkliche erhalten bleiben würde? Ach, ist es denn Wahrheit oder ist's nur ein Traum? Sollte die Nachricht vielleicht nicht der Wahrheit entsprechen? Ist es denn wahr, dafs du, mit so glänzenden Eigenschaften begabt, deinem Geschlechte keine Erben mehr geben willst? Dafs die Lauterkeit deiner Gesinnung auf ihren Lohn verzichten mufs, während ich, der Ältere und Gebrechliche, erhalten bleibe? Noch kann ich es nicht glauben, es mufs ein Traum sein! —

Wenn aber die Nachricht nicht auf Wahrheit beruhte, wie könnte dann Tung-yes Brief und Keng Lans[1]) Mitteilung vor mir liegen? — Ach, so ist's doch wohl wahr! Trotz deiner glänzenden Gaben wirst du deinem Geschlechte keinen Erben mehr schenken, dir, der du mit deiner lauteren Gesinnung dich um dein Haus noch hättest verdient machen können, ist dieser Lohn nicht mehr beschieden!

Das, was man Himmel nennt, ist in Wahrheit schwer zu ergründen, und die Geister sind schwer zu erfassen; was man Vernunft nennt, läfst sich nicht berechnen, und die Lebensdauer läfst sich nicht vorausbestimmen. Sei dem, wie ihm wolle: ich, der ich schon ergraut bin, werde nunmehr vollends weifs werden, die wackelnden Zähne werden wohl vollends ausfallen, die Körperkräfte werden mit jedem Tage mehr dahinschwinden, und die Willenskraft wird mit jedem Tage mehr abnehmen. Wie lange kann es noch dauern, bis ich dir in den Tod folge? — Gibt es ein Bewufstsein nach dem Tode, so kommt die Trennung nicht in Betracht; wenn es aber nach dem Tode kein Bewufstsein mehr gibt, so währt das Leid nicht lange mehr, und die Leidlosigkeit ist dafür von unbegrenzter Dauer.

Dein Sohn ist kaum zehn Jahre, der meinige kaum fünf Jahre alt. Aber wenn schon die Jungen und Kräftigen nicht erhalten bleiben, — darf man da noch hoffen, dafs diese Kinder dereinst zu Männern heranreifen? Ach, welch ein Jammer! — Ach, welch ein Jammer!

Im vorigen Jahre schriebst du mir, du littest seit einiger Zeit an Schwäche in den Füfsen, die immer mehr zunehme. Ich antwortete dir, das sei in Kiang-nan ein allgemein verbreitetes Übel und du brauchtest dir deswegen keine Sorgen zu machen.

[1]) Keng Lan ist der Name des Boten, der ihm die Todesnachricht überbracht hat.

Ach! Solltest du am Ende doch hieran zu Grunde gegangen sein, oder kam noch ein anderes Leiden hinzu, das den Tod verursachte?

Dein Schreiben war vom siebzehnten Tage des sechsten Monats datiert. Nun aber schreibt Tung-ye, du seist am zweiten Tage des sechsten Monats gestorben, während in der Nachricht, die Keng Lan gebracht, weder Monat noch Tag angegeben ist. Tung-yes Bote wird wohl nicht daran gedacht haben, sich bei deinen Hausgenossen nach dem Datum zu erkundigen, und was die Mitteilung des Keng Lan betrifft, so hatte er nicht gewufst, dafs es vonnöten sei, Tag und Monat anzugeben. Als ich bei Empfang von Tung-yes Schreiben den Boten befragte, wufste dieser mir nur verworrene Antwort zu geben. Ist dem nun so, oder ist dem nicht so?

Nunmehr entsende ich meinen Boten Kien Chung, dafs er dir meine Opferspende darbringe, sowie auch deinen verwaisten Sohn und deine Amme in meinem Namen tröste. Falls es ihnen die Mittel erlauben, mögen sie das Ende der Trauerzeit abwarten und alsdann zu mir kommen, falls aber nicht, so sollen sie sofort kommen und die Dienstboten mit der Beobachtung der Trauervorschriften betrauen. Sobald es meine Kräfte gestatten, werde ich deine Gebeine herüberschaffen und auf der Grabstätte unserer Vorfahren beisetzen lassen. Hernach will ich mich nach ihren Wünschen richten.

Ach! weder kenne ich den Zeitpunkt deiner Erkrankung noch den Tag deines Todes. Solange du am Leben warst, konnte ich nicht mit dir vereint sein, und nun du tot bist, vermag ich nicht, für dich zu sorgen, um meinem Schmerze Genüge zu tun; bei deiner Einsargung lehnte ich mich nicht an deinen Sarg, noch trat ich bei deinem Begräbnis an dein Grab heran. Durch mein Verhalten habe ich mich an der göttlichen Weisheit vergangen und dein vorzeitiges Ende veranlafst! Pietät- und lieblos, wie ich war, habe ich es nicht dahinbringen können, mit dir vereint zu leben und zu sterben. So ist nun der eine von uns an des Himmels Rande, der andere in einem Erdenwinkel! Wie, als du noch lebtest, dein Schatten nicht an meiner Gestalt haftete, so wird nun, da du tot bist, auch deine Seele sich im Traume nicht mit mir vereinigen. In Wirklichkeit bin ich es, der das

verschuldet hat, — wie darf ich da noch klagen? O, du blauer Himmel, warum mufste es zu diesem Äufsersten kommen?

Von nun an habe ich keinen Sinn mehr für die Welt. Ich will einige Morgen Landes an den Flüssen I und Yin zu erwerben suchen und dort den Rest meiner Jahre verbringen. Deinen Sohn will ich mit dem meinigen zusammen erziehen; möge es ihnen beschieden sein, das Mannesalter zu erreichen! Ich will warten, bis ich für unsere Töchter Männer gefunden habe, — dann habe ich das Meinige getan.

Ach, die Worte sind erschöpft, aber die Liebe kann nimmermehr ein Ende nehmen! — Vernimmst Du mich, oder vernimmst du mich nicht mehr? — Wehe mir, wehe!

Mögest du dich meiner Spende freuen!«

Der Vorsatz, sich von der öffentlichen Tätigkeit zurückzuziehen und seine Tage in stiller Weltabgeschiedenheit zu beschliefsen, scheint, wenn nicht eine blofse rhetorische Floskel, so doch immerhin nur die Eingebung einer vorübergehenden Stimmung gewesen zu sein. Tatsache ist, dafs er bis an sein Ende verschiedene hohe Staatsämter bekleidet hat. Nach seinem Tode wurden ihm die höchsten Ehren zu teil: er erhielt den posthumen Ehrentitel Wen-kung, im Jahre 1084 wurde er nachträglich geadelt, und sogar mehrere Tempel sind ihm zu Ehren errichtet worden.

Unter seinen Zeitgenossen scheint ihm Liu Tsung-yüan (773—819), obwohl derselbe in der Beurteilung des Buddhismus einen dem seinen entgegengesetzten Standpunkt einnahm, am nächsten gestanden zu haben. Auch er gehört zu den ausgezeichnetsten Essayisten seiner Zeit. Unter seinen zahlreichen kleinen Schriften ist eine der bekanntesten die Geschichte vom Kamel Kuo, in der er mit feiner Satire die übertriebene und in ihren Folgen verderbliche Bevormundung des Volkes von seiten der Obrigkeit geifselt:

»Ich weifs nicht, was ‚das Kamel Kuo‘ für einen Namen hatte. Er hatte einen hohen Buckel und schritt gekrümmt einher, so dafs er einige Ähnlichkeit mit einem Kamele hatte; daher gaben ihm seine Dorfgenossen den Spitznamen ‚das Kamel‘. Als er das erfuhr, sagte er: ‚Vortrefflich! Das ist just ein passender Name für mich.‘ Er gab daraufhin seinen Namen auf und nannte sich selbst auch nur ‚das Kamel‘.

Das Dorf, in dem er lebte, hiefs Feng-loh-hiang (‚das Dorf der Fülle und Freude‘) und lag westlich von Ch‘ang-ngan. ‚Das Kamel‘ betrieb die Baumzucht, und alle vornehmen Familien und reichen Leute von Ch‘ang-ngan pflegten hinzukommen und in seinen Anlagen zu lustwandeln; namentlich aber wetteiferten die Obsthändler miteinander, ihm den Hof zu machen und ihn bei sich zu bewirten.

Man sah, dafs keiner der Bäume, die ‚das Kamel‘ gepflanzt oder umgepflanzt hatte, ausging, vielmehr gediehen sie zu üppiger Blüte und trugen frühzeitig reiche Frucht. Obwohl andere Baumzüchter es ihm abzusehen und nachzumachen suchten, vermochte doch keiner, ihm darin gleichzukommen.

Als ihn jemand darum befragte, erwiderte er: ‚Ich bin nicht im stande, zu bewirken, dafs ein Baum lange lebe und Früchte trage; ich vermag nur, mich nach seinen Lebensbedingungen zu richten und seine Natur dadurch zur Entfaltung zu bringen. Die Natur jedes umgepflanzten Baumes verlangt, dafs seine Wurzel sich frei ausdehnen könne, dafs die aufgeschüttete Erde gleichmäfsig sei, dafs dazu seine bisherige Erde verwendet und diese festgestampft werde. Ist das geschehen, so rühre man nicht mehr daran und kümmere sich nicht weiter um ihn, sondern gehe seiner Wege, ohne ihn zu beachten. Beim Einpflanzen wende man ihm Sorgfalt zu wie einem Kinde; steht er aber einmal aufgerichtet da, dann überlasse man ihn sich selbst; dann sind seine Lebensbedingungen erfüllt und seiner Natur ist Genüge geschehen. Daher beschränke ich mich einzig darauf, sein Wachstum nicht zu beeinträchtigen, — nicht, dafs ich die Fähigkeit besäfse, eine üppige Blüte zu bewirken. Ich schädige nur seine Früchte nicht; sie zu beschleunigen oder zu vervielfältigen liegt jedoch nicht in meiner Macht. Was die anderen Baumzüchter betrifft, so verfahren sie nicht also. Die Wurzel wird gebogen; die Erde wird gewechselt, entweder schütten sie deren zu viel auf oder aber zu wenig; und selbst wenn sie fähig sind, hierin das Rechte zu treffen, so sind sie doch wiederum bald in ihrer Liebe zu eifrig, bald in ihrer Sorge zu ängstlich. Am Morgen mustern sie ihn, am Abend befühlen sie ihn, und wenn sie sich schliefslich entfernen, werfen sie noch einen Blick auf ihn zurück. Das Schlimmste aber ist, wenn sie an seiner Rinde kratzen, um sich zu überzeugen, ob der Stamm nicht vertrocknet

sei, oder an der Wurzel rütteln, um zu sehen, ob sie fest oder lose sitze; dabei entfernt sich der Baum mit jedem Tage von seiner Natur. Obwohl sie ihn zu schonen meinen, schädigen sie ihn vielmehr, und obwohl sie für ihn zu sorgen glauben, behandeln sie ihn in der Tat wie einen Feind. Daher können sie es mir nicht gleichtun. Was könnte ich auch sonst noch tun?'

Jener aber, der die Frage an ihn gerichtet hatte, sagte: ‚Liefse sich dein Verfahren nicht auf die Regierung übertragen?'

‚Das Kamel' erwiderte: ‚Ich verstehe mich nur auf die Baumzucht, das Regieren ist nicht mein Geschäft. Wohl aber sehe ich in dem Dorfe, wo ich lebe, wie die Obrigkeit es liebt, sich durch Befehle einzumischen, — scheinbar nur aus übergrofsem Mitgefühl, schliefslich aber doch nur zum Unheil. Jeden Augenblick kommt der Büttel und verkündet: ‚Der Mandarin befiehlt, ihr sollt das Pflügen beschleunigen, euch mit dem Pflanzen beeilen, auf die Ernte acht geben, beizeiten die Cocons abhaspeln, bei Zeiten spinnen, für eure Kleinen sorgen, Hühner und Schweine züchten . . .' Und wenn er so mit Trommel und Holzrassel alle zusammentrommelt, dann lassen wir kleinen Leute unser Mittag- und Abendbrot im Stiche, um dem Büttel zu Danke zu sein. Wie sollen wir, da wir niemals Mufse haben, unsern Erwerb vergröfsern und unser Leben in Ruhe geniefsen? Die Folge davon sind Krankheit und Trägheit. Unter sotanen Umständen liegt da doch vielleicht eine gewisse Ähnlichkeit mit meinem Berufe vor.'

Der andere aber sprach aufseufzend: ‚Ist das nicht prächtig? Ich erkundigte mich über die Baumzucht und habe dadurch das Mittel der Menschenzucht erfahren! Das will ich weiter verbreiten als Warnung für die Beamten.'«

Eine besondere Abart der Litteraturgattung, die ich der Kürze wegen unter der allgemeinen Bezeichnung »Essay« miteinbegreife, sind die in freien Rhythmen oder, vielleicht besser ausgedrückt, in einer Art rhythmischer Prosa abgefafsten poetischen Schilderungen, die der Chinese mit dem Namen Fu bezeichnet. Tu Muh (803—852) war einer der Hauptvertreter dieser Gattung im Zeitalter der T'ang. Seine poetische Beschreibung des von Shi-hoang-ti erbauten prunkvollen Palastes Ngo-fang ist ein vielbewundertes Muster dieser Art; indessen würde gerade dieses Gedicht durch die ermüdende Aufzählung

von Einzelheiten, die für unser Gefühl den Eindruck des Gesamtbildes beeinträchtigen, sowie nicht minder durch den Schwulst gehäufter Hyperbeln dem Geschmack des europäischen Lesers wohl nur wenig zusagen. Nicht minder berühmt ist die »Schilderung eines alten Schlachtfeldes« von Li Hoa[1]), die zugleich durch den Vorzug gröſserer Anschaulichkeit und höheren poetischen Schwunges hervorragt. Mit packender Gewalt werden in diesem Gedicht die verheerenden Wirkungen des Krieges geschildert:

»Weit dehnt sich die Sandfläche ins Grenzenlose, — so weit das Auge reicht, ist kein menschliches Wesen sichtbar. Fluſsläufe umgürten das Gebiet mit ihren Windungen, und in der Ferne verschwimmen die Umrisse von Gebirgen. Trübselig breitet sich die Finsternis aus, und klagend tönt der Wind durch die Abenddämmerung. Abgegrast ist der Rasen, und die Kräuter sind verdorrt, kalt ist's, wie von morgendlichem Reife. Die Vögel setzen ihren Flug fort, ohne sich niederzulassen, nur vereinzelte Tiere, die ihre Herde verloren haben, jagen hastig dahin. Der Aufseher jenes Gebietes aber teilte mir folgendes mit: ‚Dies ist ein altes Schlachtfeld, auf dem schon manches Heer seinen Untergang gefunden, und oft, wenn es dunkelt, lassen die abgeschiedenen Seelen der Gefallenen ihre Klagelaute vernehmen.'

Herzzerreiſsend fürwahr! Ob sie aus der Zeit der Ts'in oder Han stammen? Ob aus einer der späteren Dynastien? . . .

Ich habe gehört, daſs einst, da Ts'i und Wei ihre Truppen in den Grenzgebieten zusammenzogen, da King und Han das Volk unter die Waffen riefen, die Krieger zehntausend Meilen durchmaſsen und jahrelang der Sonnenglut wie der Kälte ausgesetzt blieben. Morgens weideten sie ihre Rosse auf dem dürren Rasen, nachts überschritten sie die eisbedeckten Ströme, — den ewigen Himmel über sich, das weitgedehnte Land um sich her, wuſsten sie nicht, wann ihnen die Heimkehr beschieden. Der Spitze des Schwertes die Stirn bietend, hatten sie niemand, dem sie mitteilen konnten, was ihnen das Herz bewegte.

Von den Ts'in und Han abwärts kam es oft zu Streitigkeiten mit den Grenzvölkern, und es gab keine Zeit, da das Mittelreich darunter nicht zu leiden hatte. Im Altertum wider-

---

[1]) Er lebte im 9. Jahrhundert.

setzten sich weder die Barbaren noch das Volk von Hia[1]) ihren Königen und Lehrern. Seitdem jedoch die Ausbreitung der Gesittung aufgehört hat, wenden die Heerführer ihre Listen an, aber eine listige Kriegführung ist etwas anderes als Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Die Grundsätze der früheren Könige sind verschwunden, und niemand befolgt sie mehr. Wehe, wehe!

Ich stelle mir vor, wie das Barbarenheer sich's zu nutze macht, wenn der nördliche Wind den Sand aufwirbelt, und wie unser Feldherr, den Feind stolz unterschätzend, dessen Angriff vor den Toren seines Lagers erwartet; auf dem Felde stehen die Feldzeichen und Fahnen aufgepflanzt, rings umgeben von Panzerscharen. Unter der Strenge des Kriegsgesetzes erzittert das Herz in Furcht, — einem höheren Willen untertan, hat das Leben geringen Wert. Spitze Pfeile durchbohren die Knochen, Wirbelsand dringt in die Augen, Freund und Feind geraten ins Gemenge, Berge und Täler hallen wider, — ein Gedröhn ist's, als wenn Ströme und Flüsse sich teilten, als wenn von Donner und Blitz die Erde bersten wollte! Und wenn gar erst der Winter beginnt und die Meeresbuchten sich mit Eis bedecken, dann versinken sie im Schnee bis an die Kniee, und die Bärte werden steif von Eis. Die Raubvögel ruhen in ihren Nestern, und die Kriegsrosse können nicht mehr vorwärts. Die wattierten Panzer geben keine Wärme, die Finger erfrieren, es platzt die Haut. In dieser bitteren Kälte bedient der Himmel sich der wilden Barbaren, dafs, von Mordlust erregt, ein gegenseitiges Schlachten beginnt. Die Wege werden durch Lastwagen versperrt und die Truppen von der Seite her bedrängt; die Offiziere ergeben sich, und der Feldherr fällt dem Feinde in die Hände. In den tiefen Gräben häufen sich die Leichen bis an den Uferrand, und die Öffnungen der grofsen Mauer sind mit Blut gefüllt. Da gibt es keinen Unterschied mehr zwischen vornehm und gering, — gemeinsam modern die Gebeine. Die Worte fehlen, um das zu beschreiben.

Der Trommelschall wird schwächer, die Kräfte sind erlahmt; die Pfeile sind erschöpft, gesprungen die Bogensehnen; im An-

[1]) So bezeichnen sich die Chinesen bisweilen nach der halbmythischen Hia-Dynastie (angeblich 2205—1767 v. Chr.).



einanderprallen der Klingen gehen die besten Schwerter in Stücke. Im Handgemenge der beiden Heere liegt die Entscheidung über Tod und Leben. Sollen sie sich ergeben? Wohlan, dann beschliefsen sie ihr Leben unter den Barbaren. Sollen sie weiterkämpfen? Wohlan, dann werden ihre Gebeine im Sande bleichen.

Die Vögel geben keinen Laut von sich, in den Bergen herrscht tiefes Schweigen, und durch die lange Winternacht tönt des Sturmes Sausen. Scharen abgeschiedener Seelen verfinstern das Firmament, wolkenähnlich drängen sich die Geister der Gefallenen. Wo gäbe es einen Anblick, der diesem gleich Herz und Auge mit Trauer füllte?«

Nach einem kurzen geschichtlichen Exkurse schliefst der Dichter dann mit folgender Betrachtung:

»Wer in dem zahlreichen Volke, das der Himmel schuf, hätte nicht Eltern, die ihn hegten und pflegten und für sein Leben bangten? Wer hätte nicht Brüder, ihm verbunden wie die Gliedmafsen seines Leibes? Wer hätte nicht in ehelichem Bunde Genossen und Freund gefunden? — Welchen Lohn hat ihnen das Leben nun gebracht? Was hatten sie verbrochen, dafs sie getötet wurden? Niemand von den ihren weifs, ob sie noch leben, ob sie tot sind. Und selbst wenn jemand etwas zu berichten wüfste, — können sie ihm glauben? müssen sie nicht zweifeln? Der Gram verzehrt ihr Herz, und selbst im Schlafe haben sie sie stets vor Augen. Speis- und Trankopfer bringen sie ihnen dar, lassen weinend den Blick zum Himmel schweifen, — Himmel und Erde teilen ihren Schmerz, Pflanzen und Blumen trauern mit ihnen . . . . Und wenn die Opfergaben sie nicht erreichen, — wo mögen ihre Seelen dann sich niederlassen?

Ein Jahr der Not steht sicherlich bevor, und obdachlos werden die Menschen umherirren. Wehe, wehe! Ist es der Gang der Zeit? Ist es das Schicksal? Von jeher ist es so gewesen!«

Das Zeitalter der T'ang darf als der Höhepunkt, zugleich aber auch als der Abschlufs der schöngeistigen Richtung in der chinesischen Litteratur bezeichnet werden. In ihr hat das Streben nach Schönheit und Eleganz der sprachlichen Form seine höchste Vollendung erreicht: was damals auf dem Gebiete der schönen

Litteratur, der poetischen sowohl wie der prosaischen, geschaffen wurde, ist für alle Folgezeit mustergültig geblieben. So gewiſs die Blütezeit der Lyrik unter den T'ang einen mächtigen Aufschwung der chinesischen Dichtung bedeutet, so gewiſs hat sie deren weitere Entwicklung gehemmt. Das Geschmacksideal, wie es von den Meistern der T'ang-Zeit aufgestellt und verwirklicht worden war, gilt seither als Norm. Über sie hinauszugehen, neue Wege zu suchen ist keinem der späteren Dichter in den Sinn gekommen. Schöpferische Talente haben die folgenden Jahrhunderte nicht mehr hervorgebracht, und die neueren Erzeugnisse der chinesischen Dichtung tragen durchweg den Stempel eines unproduktiven Epigonentums, das die Grenzen eines technischen Virtuosentums nicht zu überschreiten vermag. Die Form hat den Sieg über den Inhalt davongetragen.

NEUNTES KAPITEL.

Das Zeitalter der Sung und sein Einflufs auf das moderne China.

I. Geschichtschreibung und Philosophie. Die Erneuerung des Confucianismus durch Chu Hi. Die letzte Blüteperiode der Essaylitteratur.

Im Leben des einzelnen wie in dem der Völker gibt es Zeiten, wo sich mit unwiderstehlicher Gewalt das Bedürfnis aufdrängt, Rast zu machen auf dem Wege der geistigen Entwicklung, den Blick auf die Vergangenheit zurückschweifen zu lassen, die durchmessene Bahn gleichsam aus der Vogelperspektive zu überschauen und sich über das bisher Geleistete Rechenschaft zu geben. Dem rückwärts gewandten Blick zeigt die durchlebte Vergangenheit ein anderes Bild als damals, da sie noch selber Gegenwart war: alles einzelne, das, aus der Nähe betrachtet, den Blick auf die Umgebung verdeckt hielt, erscheint jetzt nur noch als ein Teil des Ganzen, und selbst die Gruppierung und die Gröfsenverhältnisse der Teile unterliegen Veränderungen, wie sie die Gesetze der Perspektive je nach der Entfernung und dem Standorte des Beschauers mit sich bringen. Im Leben der Nationen bezeichnen solche Momente der Sammlung zugleich Wegscheiden ihrer geschichtlichen Entwicklung. Sie pflegen dadurch gekennzeichnet zu sein, dafs das Gesamtinteresse sich, sozusagen, auf die Inventaraufnahme des geistigen Besitzes konzentriert. Das Resultat kann dann ein doppeltes sein: entweder fühlt eine Nation noch Kraft genug in sich, mit ihren Pfunden zu wuchern und ihr geistiges Vermögen als Betriebskapital zu weiteren Unternehmungen zu verwenden, oder aber sie zieht es

vor, sich auf ihr Altenteil zurückzuziehen und von ihren Renten zu leben. Im einen Falle geht sie einer Periode der Wiedergeburt entgegen, im anderen Falle kommt es zu Stillstand und Erstarrung. In der abendländischen Geschichte bietet die Renaissanceperiode jene, das alexandrinische Zeitalter diese Wendung dar; in China aber steht kulturgeschichtlich das Zeitalter der Han zu dem der Sung in einem ähnlichen Verhältnis wie im Abendlande die Renaissance zum Alexandrinertum.

Wie das Zeitalter der Han so bezeichnet auch das der Sung eine neue Epoche der chinesischen Geschichtschreibung; ja, die Analogie geht so weit, dafs in beiden durch ein Jahrtausend voneinander geschiedenen Perioden dieses Gebiet der litterarischen Tätigkeit durch Träger desselben Namens vertreten wird: was Szĕ-ma T'sien unter den Han geleistet hatte, leistet unter den Sung Szĕ-ma Kuang (1019—1086).

Nach allem, was über seinen Entwicklungsgang, über die erstaunliche Auffassungsgabe, die er schon in frühester Jugend an den Tag gelegt haben soll, über seinen unersättlichen Wissenstrieb und Lerneifer berichtet wird, dürfen wir annehmen, dafs er ein frühreifes Wunderkind gewesen sein mufs, eine Erscheinung übrigens, die unter den Männern, welche sich in der chinesischen Litteratur einen Namen gemacht haben, keineswegs zu den Seltenheiten gehört. Sein Vater tat alles, was in seinen Kräften stand, um dem Sohne eine möglichst sorgfältige und gründliche Erziehung zu geben; schon mit sieben Jahren mufste der bedauernswerte Knabe das Ch'un-ts'iu studieren, und mit neunzehn Jahren hatte er bereits den höchsten gelehrten Grad erlangt. Als er einmal als Kind mit anderen Kindern spielte, fiel einer seiner Spielgefährten in einen mit Wasser gefüllten irdenen Kübel und war nahe daran, zu ertrinken. Entsetzt liefen die übrigen Knaben davon; Szĕ-ma Kuang ergriff rasch entschlossen einen Stein, zertrümmerte mit demselben den Kübel und rettete dem Knaben so das Leben. Diese Anekdote beweist, dafs er nicht nur ein Bücherwurm und Stubenhocker war, sondern auch die nötige Geistesgegenwart besafs, um im praktischen Leben seinen Weg zu finden. In der Tat hat er es auch in einer glänzenden öffentlichen Laufbahn bis zu den höchsten Ämtern gebracht und sich dabei in allen Lebenslagen als ein Ritter ohne Furcht und Tadel bewährt. Verschiedene

Eingaben an den Thron, die wir von seiner Hand besitzen, lassen seinen sittlichen Mut, seine Überzeugungstreue und seine unerschütterliche Wahrheitsliebe im schönsten Lichte erscheinen. Im Jahre 1064 war das Land von Überschwemmungen und Mißernten heimgesucht worden, die allenthalben Hungersnot und verheerende Epidemien zur Folge hatten. Von alters her werden in China Plagen wie diese als Warnungen des Himmels oder auch als Strafen für eine schlechte Regierung angesehen. Szĕ-ma Kuang benutzte daher die Gelegenheit, um dem Kaiser Ying-tsung in einer geharnischten Eingabe ins Gewissen zu reden. Der Ton des Schreibens ist für den Verfasser nicht minder charakteristisch als für die im autokratisch regierten China bis auf den heutigen Tag herrschenden traditionellen Gepflogenheiten. Ich kann mir daher nicht versagen, das interessante Schriftstück wenigstens im Auszuge wiederzugeben.

»Seit der Thronbesteigung Ew. Majestät haben sich Katastrophen und wunderbare Naturereignisse in großer Zahl zugetragen. In der Sonne haben sich schwarze Flecken gezeigt, und das Wasser im Yang-tszĕ und im Hoai ist bald aus den Ufern getreten, bald versiegt. Im vorletzten Sommer ging beständiger Regen herab, der nicht einmal nachließ, als schon der Herbst vorüber war. Im Gebiete der kaiserlichen Domänen im Südosten der Residenz sind in mehr denn zehn Bezirken Häuser und Hütten teils in die Tiefe gesunken, teils, von der Flut emporgetrieben, an Baumwipfeln hängen geblieben. Alte und Schwache kommen auf den Straßen um, Frauen und Kinder stehen niedriger im Preise als selbst Hunde und Schweine. In Hiü und Ying ist es vorgekommen, daß leibliche Angehörige einander verzehrten, und die Toten liegen zu Bergen getürmt. Als dann der Winter eintrat, blieb der Schnee aus, die Luft war mild wie im Frühling, so daß die Bäume vor der Zeit ausschlugen, und seitdem herrschen Taifune. Diesen Sommer entstanden allenthalben Epidemien, etliche tausend Meilen weit gab es Kranke in jedem Hause, und auf den Straßen folgte ein Leichenwagen dem anderen. Endlich hatte der Herbst zum Glück eine reiche Ernte gebracht, alles Volk freute sich in der Hoffnung, wieder aufleben zu können, aber bevor noch die Ernte unter Dach gebracht war, ergoß sich ein heftiger Regen; im Laufe eines Tages traten die Flüsse und Seen aus ihren Ufern, in den

Kanälen staute sich das Wasser, und nicht ein Halm, nicht eine halbe Ähre ist übriggeblieben. In den Strafsen der Hauptstadt fährt man auf Flöfsen, Mauern und Tore sind eingestürzt, öffentliche Bauten, Speicher, Lagerwälle und Wohngebäude fast völlig fortgeschwemmt, zahllose Menschen verschüttet oder ertrunken und so ums Leben gekommen. Es ist das wunderbarste Naturereignis, das je vorgekommen ist und ein Unheil von aufsergewöhnlicher Gröfse. Müssen Ew. Majestät sich nicht in banger Furcht beugen und überlegen, wodurch ein solches Unglück hervorgerufen ward? Wenn ich im Hinblick auf Ew. Majestät den Ursachen auf den Grund zu gehen versuche, so scheinen mir deren drei vorzuliegen. Die menschenfreundliche und leuchtende Tugend der Kaiserin-Witwe ist seit der vorigen Regierung im ganzen Reiche bekannt. Unter ihrem Schutze haben Ew. Majestät das Erbe des Reiches angetreten. In der ersten Zeit, da Ew. Majestät krank war, verbreitete sich die Kunde, die Kaiserin-Witwe habe sich vor dem Grabe des verstorbenen Kaisers auf ihr Antlitz niedergeworfen und so inbrünstig um Ew. Majestät Wohl gebetet, dafs sie sich dabei die Stirne wundgeschlagen. Beweist das nicht, dafs sie Ew. Majestät ein Herz voll Liebe entgegenbrachte? — Unglücklicherweise haben sich Verleumder eingemischt und es dahin gebracht, dafs zwischen den beiden Höfen plötzlich eine Kluft entstand. Aber selbst den Fall angenommen, die Kaiserin-Witwe hätte keine Liebe für Ew. Majestät empfunden: wie darf ein Sohn sich zum Richter über Recht und Unrecht aufwerfen, Groll in seinem Herzen nähren und es an dem Gefühl der Liebe und Ehrerbietung fehlen lassen? In der Überlieferung heifst es: ‚Grofse Tugend erstickt kleinlichen Groll‘.

Der verstorbene Kaiser hatte Ew. Majestät aus der grofsen Masse ausgezeichnet, von dem Posten eines Provinzialbeamten auf den kaiserlichen Thron erhoben und dafür nichts weiter verlangt als die Fürsorge für die Kaiserin-Witwe und die kaiserlichen Töchter. Kaum aber war der Sarg des Kaisers beigesetzt worden, als Ew. Majestät die Pflicht, der Kaiserin-Witwe Freude zu bereiten, aufser acht liefsen. Die älteren Prinzessinnen wurden in einem leerstehenden Palaste untergebracht und nur eines seltenen Besuches gewürdigt. Es sei mir gestattet, Grofses mit Kleinem zu vergleichen. Gesetzt den Fall, ein Dorfbewohner

hätte nur eine Frau und mehrere Töchter. Er besitzt ein Ackerland von zehn Morgen mit einem geringen Ertrag. Alt und ohne Söhne, adoptiert er den Sohn eines Verwandten und setzt ihn zum Erben ein. Nach dem Tode des Mannes sieht sich der Sohn im Besitze des Ackers und Einkommens. Er hält die Mutter fern und stöfst die Schwestern von sich, so dafs sie voll Kummer und Gram murren und seufzen müssen. Was würden wohl die Nachbarn und Dorfgenossen von einem solchen Sohne denken? — Wenn aber schon ein einfacher Privatmann, der solches tut, sich dem Tadel seiner Dorfgenossen aussetzt, um wieviel mehr ein Mann, der als Kaiser die höchsten Ehren geniefst und zu dem alles Volk innerhalb der vier Meere emporblickt? Das ist es, wodurch Ew. Majestät die Herzen der Menschen verloren haben.«

Als die zweite Ursache der vom Himmel verhängten Plagen bezeichnet Szĕ-ma Kuang die Energielosigkeit des Kaisers, der die Dinge gehen lasse, wie sie gingen. Unter der schwachen Regierung des vorigen Kaisers sei ein gewissenloses Beamtentum grofsgezogen worden, und das Volk habe seine ganze Hoffnung auf die Tatkraft und den festen Willen des dereinstigen Nachfolgers gesetzt; diese Hoffnung sei aber bisher nicht erfüllt worden:

»Ew. Majestät sind jedoch noch nachgiebiger und halten sich noch mehr verborgen. Gesuche, die eingereicht werden, wollen Sie weder genehmigen noch ablehnen und befolgen in allem das alte Verfahren. Um die Geschäfte kümmern Sie sich nicht, und während Sie Kleinigkeiten Ihre Aufmerksamkeit zuwenden, vernachlässigen Sie die Hauptsache. Obwohl Ihnen die Tüchtigen bekannt sind, vermögen Sie doch nicht, sie zu befördern; obwohl Ihnen die Unfähigen bekannt sind, vermögen Sie doch nicht, sie zu entfernen; Sie sehen Recht und Unrecht ein und vermögen doch nicht, jenem Geltung zu verschaffen, diesem abzuhelfen. Die Willkür der Grofswürdenträger ist ärger als unter der vorigen Regierung: sie schalten und walten nach eigenem Ermessen, ohne sich irgend welchen Zwang anzutun, so dafs bald Unfähige befördert, bald Schuldige zu Gnaden angenommen werden. Das ist es, wodurch das Reich hauptsächlich die Hoffnung verloren hat. Ew. Majestät haben von Natur edle Anlagen und sollten sich daher Männer wie Yao, Shun, Yü

und T'ang zu Vorbildern nehmen.[1]) Seit Ew. Majestät zur Regierung gelangt sind, halten Sie so starr an Ihren vorgefafsten Meinungen fest, als gälte es, eine Bergfeste gegen äufsere Feinde zu behaupten, und die Beamten haben dadurch nicht die Möglichkeit, ihren Worten Gehör zu verschaffen. Auf diese Art wird es schwerlich gelingen, die hundert Ströme zu einem grofsen Meere zu vereinigen. Wenn ein erleuchteter Fürst den Thron inne hat, so sieht er dabei weder auf die Verschiedenheit zwischen den eigenen und fremden Ansichten, noch auf persönliche Zu- und Abneigung, noch auch auf die Reihenfolge, in der ihm die Ratschläge erteilt werden, sondern lediglich auf das, was recht ist. Wenn er die eigene Ansicht bevorzugen und das, was andere ihm vortragen, auf die leichte Achsel nehmen, denen, die er liebt, Vertrauen, denen, die er gering achtet, Argwohn entgegenbringen, sich nur nach den Worten, die er zuerst vernommen, richten und spätere Ratschläge verwerfen wollte, so würde er das Rechte, selbst wenn es vor ihm läge, nicht wahrzunehmen vermögen. Im Shu-king heifst es: ‚Bei Worten, die deinen Wünschen widersprechen, mufst du prüfen, ob sie nicht dennoch richtig sind; bei Worten, die deinen Wünschen entsprechen, mufst du prüfen, ob sie nicht dennoch falsch sind'.[2]) Wenn Ew. Majestät nur an dem Freude haben und das befolgen, was Ihren Ansichten entspricht, um dagegen alles, was ihnen nicht entspricht, unwillig zu verwerfen, so mufs ich befürchten, dafs die Verleumder und Schmeichler allmählich den Vorrang gewinnen und die Geraden und Ehrlichen zurückdrängen. Dadurch dürfte aber die Wohlfahrt des Landes kaum gefördert werden. Zudem sollen die von Reichs wegen eingesetzten Zensoren gleichsam des Kaisers Augen und Ohren sein, damit die leitenden Minister keine Heimlichkeiten vor ihm haben. Sämtliche Regierungsmafsregeln werden mit den Ministern gemeinsam vereinbart und danach ins Werk gesetzt. Wenn nun hinterdrein ein Zensor ihnen eine abweichende Auffassung entgegenstellt, so wäre es die Pflicht Ew. Majestät, zu prüfen, auf wessen Seite Recht und Unrecht ist, und daraufhin die Mafsnahmen, je nachdem sie zulässig er-

[1]) Szĕ-ma Kuang kommt in diesem Abschnitt auf den dritten Punkt zu sprechen: auf den Eigensinn des Kaisers und seine Unfähigkeit zur Selbstkritik.

[2]) Shu-king, T'ai-kiah, II.

scheinen oder nicht, entweder auszuführen oder zu verhindern. Nun aber übergeben Ew. Majestät die Gutachten der Zensoren den Ministern; wie sollten diese je zugeben, dafs sie unrecht und jene recht hätten? Dadurch bringen Ew. Majestät sich in den Ruf, dafs Sie Warnungen unzugänglich seien, die Minister aber erlangen auf solche Art den Vorteil absoluter Machtvollkommenheit. Das ist es, wodurch das Reich vollends die Hoffnung verloren hat.

Die Minister wissen alle sehr wohl, dafs diese drei Übelstände unzulässig sind, aber da sie nach oben hin die Strafe fürchten und sich nach unten hin dem allgemeinen Unwillen entziehen möchten, so wagt keiner unter ihnen, Ew. Majestät die Wahrheit zu sagen. Infolgedessen herrscht im ganzen Reiche eine Gärung, die sich nicht Luft zu machen weifs. Nicht ohne Grund ist daher die Harmonie von Himmel und Erde gestört worden.«

Szĕ-ma Kuangs Lebenswerk, die Frucht zwanzigjähriger Arbeit, ist sein grofses Geschichtswerk Tszĕ-chi t'ung-kien, »Allgemeiner Spiegel als Leitfaden der Regierung«. Das umfangreiche Werk — es umfafst 294 Bücher — enthält die Geschichte des chinesischen Reiches vom Jahre 403 v. Chr. bis zum Jahre 959 n. Chr. und ist der Hauptsache nach eine Kompilation aus den bis dahin erschienenen offiziellen Reichsannalen, neben denen Szĕ-ma Kuang freilich noch eine grofse Anzahl anderer Quellen benutzt hat. Seit den historischen Denkwürdigkeiten des Szĕ-ma Ts'ien ist es die erste zusammenfassende Geschichtsdarstellung gröfseren Stiles. Seiner äufseren Anlage nach unterscheidet sich das Werk vom Shi-ki dadurch, dafs Szĕ-ma Kuang den Stoff nicht, wie sein grofser Vorgänger, in verschiedene, inhaltlich voneinander gesonderte Abschnitte gliedert, sondern ausschliefslich nach der Zeitfolge der Ereignisse gruppiert. Gleich zu Anfang entwickelt Szĕ-ma Kuang seine Auffassung vom Staatswesen und die sich daraus ergebenden Grundsätze der Regierungskunst in folgenden Worten:

»Für den kaiserlichen Beruf stehen die Satzungen obenan. Unter den Satzungen[1]) sind die Stände und unter diesen die

---

[1]) Das Wort, das ich hier annähernd durch »Satzungen« wiederzugeben versuche, lautet im chinesischen Texte *li*. Es ist dies einer

Ämter das wichtigste. Unter »Satzungen« verstehe ich die staatliche Ordnung, unter »Ständen« Fürst und Untertanen, unter »Ämtern« die Prinzen und Lehensfürsten, sowie die Grofswürdenträger höheren und niederen Grades. Unter der nach Millionen zählenden Masse des Volkes im weiten Gebiete innerhalb der vier Meere, die dem Kaiser untertänig ist, mag es manche geben, die an Kraft über jeden Vergleich erhaben sind und die Mitwelt an Weisheit überragen, doch werden auch sie sich stets in dienender Stellung unterwerfen: liegt das nicht in der durch die Satzungen geschaffenen Ordnung?

Der Himmelssohn ist das Oberhaupt der drei obersten Instanzen[1]), diese stehen an der Spitze der Lehensfürsten, die Lehensfürsten gebieten über die Grofswürdenträger höheren und niederen Grades, und diese haben die Leitung über die anderen Beamten und das Volk. Wenn die Vornehmen über die Geringen herrschen und diese jenen dienen, wenn der Standesunterschied zwischen Fürst und Untertanen so unabänderlich feststeht wie Himmel und Erde, dann werden Obrigkeit und Untertanen sich gegenseitig schützen und im Staate Ordnung und Ruhe herrschen. Die Satzungen können nicht anders als durch Ämter offenbar werden, nicht anders als durch äufsere Abzeichen Gestalt erlangen. Wenn sie [die Satzungen] durch Vermittlung der Ämter angeordnet und vermöge der äufseren Abzeichen unterschieden werden, dann steht das sittliche Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen in leuchtender Klarheit da. Wie könnten die Satzungen für sich allein ohne Ämter und äufsere Abzeichen bestehen? So sind z. B. Bauchriemen und Halfter nur geringfügige Dinge, und dennoch bedauerte Confucius ihren Verlust.[2]) Die Regelung der Ämter ist ferner eine Kleinigkeit, und dennoch

---

der vieldeutigsten Begriffe der chinesischen Sprache, von dem bereits S. 62 ff. des näheren die Rede gewesen ist.

[1]) Unter den »drei Kung« wurden zur Zeit der Chou die drei kaiserlichen Erzieher, unter den Ts'in und Han die Minister des Krieges, des Unterrichts und der öffentlichen Arbeiten verstanden.

[2]) Es sind hier Bauchriemen und Halfter gemeint, die nach dem Li-ki unter der Yin-Dynastie (angeblich 1766—1122 v. Chr.) zum Pferdegeschirr des Wagens gehörten, auf dem der Kaiser zum Himmelsopfer fuhr. Sie gehörten mithin zu den äufseren Abzeichen des ältesten religiösen Kultus; daher bedauert Confucius ihren Verlust.

setzte Confucius sie voran.[1]) Denn es gibt in der Welt nichts, das nicht aus kleinen, verborgenen Ursachen hervorginge, bis es schliefslich in die Erscheinung tritt. Die Einsicht des Weisen ist weitreichend, daher vermag er auf die verborgenen Ursachen zu achten und sie in seiner Gewalt zu haben. Das Wissen der grofsen Menge reicht nicht weit, daher wartet sie, bis sich die verborgenen Ursachen in ihren Wirkungen offenbaren, und sucht sich dann vor ihnen zu retten. Wer die verborgenen Ursachen in seiner Gewalt hat, erzielt mit geringem Kraftaufwand einen grofsen Erfolg; wer sich aber vor ihren Wirkungen schützen will, nachdem diese offenbar geworden sind, der mag seine ganze Kraft aufwenden und wird sein Ziel dennoch nicht erreichen.

Ach, als die Regierungsgrundsätze der Chou in Verfall gerieten, sank auch die staatliche Ordnung in Trümmer, so dafs von dem Gesamtbestande der Satzungen vier Fünftel verloren gingen; und wenn das Haus Chou nichtsdestoweniger noch etliche Jahrhunderte lang das Reich beherrscht hat, so war das nur dadurch möglich, dafs die Scheidung der Ämter noch fortbestand. Als nun aber die Grofswürdenträger von Tsin ihren Fürsten vergewaltigten und sein Land teilten, war der Himmelssohn nicht nur nicht im stande, sie zu züchtigen, sondern er zeichnete sie obendrein noch aus, indem er sie den Lehensfürsten im Range gleichstellte. Indem er selbst so geringfügige Ämter nicht zu bewahren vermochte[2]), verlor er sie gänzlich aus seiner Gewalt, und die Satzungen der früheren Könige gingen hiermit endgültig zu Grunde.

Manche wenden dagegen ein, das Haus Chou sei damals unbedeutend und schwach gewesen, während die drei Tsin-Staaten[3]) stark und mächtig waren; selbst wenn es also seine

---

[1]) Dieser Hinweis bezieht sich auf Lun-yü, XIII, 3: »Tszĕ-lu fragte: ‚Der Fürst von Wei erwartet, dafs du, Meister, die Leitung der Regierung übernehmen werdest; worauf würdest du in solchem Falle zuerst dein Augenmerk richten?‘ — ‚Allenfalls auf die Regelung der Ämter,‘ erwiderte Confucius.«

[2]) D. h. indem er so geringfügige Ämter wie die von Grofswürdenträgern nicht einmal innerhalb der ihnen gesteckten Grenzen zu erhalten vermochte.

[3]) Nämlich die Staaten Han, Chao und Wei, die aus der Teilung von Tsin hervorgegangen waren.

Einwilligung hätte versagen wollen, wäre es dazu doch nimmermehr im stande gewesen. Das ist ein grofser Irrtum. Hätten sich die Fürsten dieser drei Staaten nicht um den Tadel des Reiches gekümmert, so würden sie auch ohne die Einwilligung des Königs ihre Selbständigkeit erlangt haben. In solchem Falle hätten sie als offene Rebellen gehandelt, und wenn das Reich es mit Aufrührern vom Schlage eines Huan von T'si oder eines Wen von Tsin[1]) zu tun gehabt hätte, so würde es sie mit Fug und Recht gezüchtigt haben. Nun aber hatten sie den Himmelssohn um dessen Genehmigung gebeten, und dieser hatte sie ihnen auch erteilt: folglich waren sie vom König zu Lehensfürsten ernannt worden. Wer hätte sie daraufhin noch züchtigen dürfen? Wenn daher die Fürsten der drei Staaten den Lehensfürsten gleichgestellt wurden, so waren sie es nicht, die die Satzungen über den Haufen geworfen hatten, sondern die Schuld trifft den König.

Ach, wenn erst die Satzungen zwischen Fürst und Untertanen über den Haufen geworfen sind und Klugheit und Macht im Reiche um den Vorrang kämpfen, dann hat das Geschlecht der Weisen keine Aussicht mehr auf Nachwuchs, und das Volk ist dem Untergange nah. Ist das nicht bejammernswert?«

Hu San-sing, der unter der nächstfolgenden Dynastie lebte und einen Komentar zu Szĕ-ma Kuangs Geschichtswerk geschrieben hat, knüpft hieran noch folgende exegetische Betrachtung:

»Der Kreislauf der kosmischen Dualkräfte[2]), die Entwicklung von Himmel und Erde, Anfang und Ende der Vernunftordnung der Dinge und der menschlichen Angelegenheiten, ist alles aus unscheinbarer Kleinheit zu unwiderstehlicher Gröfse herangewachsen. Darum wird, wer die Tugend pflegt, das Geringfügige zur Hauptsache machen, und wer sich mit der Regierung befafst, sein Augenmerk auf das richten, was noch im Werden begriffen ist. Der Edle legt Wert darauf, die Gelegenheit wahrzunehmen und dann zu handeln. Schon seit langer Zeit hatten

[1]) Die Fürsten Huan-kung von Ts'i und Wen-kung von Tsin, beide im 7. Jahrhundert v. Chr. lebend, waren die ersten unter den fünf Lehensfürsten, die der Reihe nach die Hegemonie im Reiche an sich rissen.

[2]) Yin und Yang.

die drei Staaten ihr Stammland teilen wollen. Seit der Regierung des Fürsten Tao erstarkte das Eis unter zunehmendem Froste[1]), und nachdem hundert Jahre verstrichen waren, konnte der König nicht mehr anders als seine Genehmigung geben. Daher wird, wer sich auf die Kunst versteht, das Reich oder einen Staat zu regieren, sich darauf beschränken, allezeit auf die verborgenen Ursachen zu achten. Er wird in einem niedrigen Palaste wohnen, schlechte Kleidung tragen und sich vor Verschwendung hüten; er wird sich keine Zeit zum Essen lassen[2]) und sich vor Müfsiggang und Vergnügen hüten; er wird zittern und ängstlich sein[3]) und sich vor Stolz und Hochmut in acht nehmen; er wird sich bemühen, das rechte Mafs zu halten, und auf Unheil und Aufruhr vorbereitet sein. Wer nicht seinen Begierden frönt, an den werden keine verführerischen Reden herandringen; wer nicht Erfolg und Gewinn liebt, in dem werden sich keine ehrgeizigen Pläne regen. Wenn dem in Wahrheit so ist, so mögen die sechs Würdenträger sich erheben, die drei Dynastenfamilien wieder auftreten[4]) und Mang Wang, Ts'ao Ts'ao, Szĕ-ma Yih und Chu Wen[5]) der Reihe nach im Palaste auftreten: sie würden vollauf zu tun finden, um ihre Kraft aufzuwenden und ihre Treue zu bekunden, — wie sollten sie da noch auf andere Gedanken kommen?

Was aber die Tatsache betrifft, dafs die Fürsten von Han, Chao und Wei zu Lehensfürsten wurden, so gilt das Wort

---

[1]) Seit der Regierung des Fürsten Tao von Tsin (572—558 v. Chr.) begann das Ansehen des fürstlichen Hauses, wie Szĕ-ma Ts'ien berichtet, mit jedem Tage zu sinken, und die sechs Würdenträger rissen die ganze Gewalt an sich. Das Wachsen des Einflusses der sechs Würdenträger meint Hu San-sing mit dem Bilde des erstarkenden Eises.

[2]) Zitat aus Shu-king, Wu-yih, III, wo dasselbe vom König Wenwang gesagt wird.

[3]) Im Shu-king, T'ang-shi, III sagt der Kaiser T'ang (angeblich 1766—1753 v. Chr.) von sich: »Ich zittere und bin ängstlich, als könnte ich in einen tiefen Abgrund stürzen«.

[4]) Eine Anspielung auf die erwähnten sechs Würdenträger von Tsin und die Fürstengeschlechter von Han, Chao und Wei, die aus dem Staate Tsin hervorgingen.

[5]) Lauter Usurpatoren, die in der Geschichte Chinas eine Rolle gespielt haben.

des Confucius: «Ich weiſs schlieſslich nicht, was ich davon halten soll«.[1])

So bewundernswert aber auch das Riesenwerk des Szĕ-ma Kuang ist, — es ist dennoch nicht sowohl die Geschichtschreibung als vielmehr die Philosophie, der das Zeitalter der Sung seine Sonderstellung in der Geschichte der chinesischen Litteratur verdankt.

Der Name, unter dem die Chinesen die Lehren der Sung-Philosophen zusammenfassen, lautet Sing-li, — eine Bezeichnung, die sich annähernd durch »Naturphilosophie« wiedergeben läſst.[2]) Der Nährboden aber, aus dem die neue philosophische Schule hervorwuchs, war das Yih-king, das kanonische Buch der Wandlungen, dessen geschichtliche Bedeutung unstreitig zum gröſsten Teil in der Tatsache enthalten ist, daſs es durch seinen dunklen und schwerverständlichen Inhalt dem spekulativen Denken mächtige Anregung dargeboten hat. Auch auf dem Gebiete der chinesischen Philosophie bewahrheitet sich Szĕ-ma Kuangs Wort von den »verborgenen Anfängen« oder, wie wir sagen würden, von den kleinen Ursachen, die oft groſse Wirkungen haben. Denn nicht in dem, was das Yih-king wirklich enthält, liegt seine eigentliche Bedeutung für die Entwicklung der philosophischen Spekulation in China, sondern in dem, was die Philosophen der Sung-Zeit in das Buch hineingelegt und daraus geschöpft haben. Shao-Yung (1011—1077) war es, der sich in dieser Zeit als erster in die Geheimnisse des Yih-king vertiefte und den Reigen der neuen Philosophenschule eröffnete; doch muſs nicht er, sondern sein gröſserer Zeitgenosse Chou Tun-i, auch einfach Chou-tszĕ, »Meister Chou«, genannt (1017—1073), als ihr eigentlicher Gründer bezeichnet werden. Seine beiden berühmten Schüler, die Brüder Ch'eng Hao (1032—1085) und Ch'eng I (1033—

---

[1]) Weil eben in diesem Falle die Schuld auf seiten des Königs lag. Der Ausspruch des Confucius findet sich im Lun-yü, IX, 23, und lautet: »Wenn einer an diesen Worten [es ist von Worten der Ermahnung die Rede] Freude hat, sie aber nicht ausführt, ihnen beipflichtet, aber sich nicht bekehrt, so weiſs ich in der Tat schlieſslich kaum, was ich von ihm halten soll«.

[2]) Über die Sing-li-Philosophie s. de Harlez, L'école philosophique moderne de la Chine ou Système de la Nature (Sing-li). Bruxelles 1890.



1107) gaben nach dem Tode des Meisters dessen T'ai-kih-t'u und T'ung-shu heraus, zwei kurze Traktate, in denen er seine Lehre niedergelegt hat. Chou-tszĕ genoſs eines auſserordentlichen Ruhmes und wurde als der Confucius der Sung-Dynastie bezeichnet. Der um ein Jahrhundert jüngere Chu Hi, der ihn seinen Meister nennt, sagt von ihm, er sei der erste gewesen, der das Yih-king ergründet habe. Wie dem auch sei, — auf jeden Fall ist er der einzige systematische Denker gewesen, den China hervorgebracht hat. Erweist man seinem T'ai-kih-t'u auch vielleicht zu viel Ehre, wenn man es als ein philosophisches System bezeichnet, so wird man immerhin zugeben müssen, daſs es wenigstens den Ansatz zu einem solchen darstellt. Uralt ist in China die Lehre von den kosmischen Dualkräften Yin und Yang, dem dunklen und dem lichten Prinzip, aus deren Wechselwirkung das Universum hergeleitet wird. Es ist nun Chou-tszĕs Verdienst, daſs er als erster den Versuch unternommen hat, den Dualismus zu einem Monismus umzugestalten, indem er den Gegensatz der Dualkräfte in einer höheren Einheit auflöste. Diese letzte und höchste Einheit alles Seins bezeichnet er mit dem Namen T'ai-kih, »das höchste Äuſserste« oder, wie G. von der Gabelentz den Ausdruck sehr glücklich wiedergibt, »das Urprinzip«. Da das T'ai-kih-t'u, »die Tafel des Urprinzips«, als einzig dastehender Versuch philosophischer Systembildung immerhin ein gewisses Interesse beanspruchen darf, lasse ich hier den kurzen Traktat in der trefflichen Übersetzung von G. von der Gabelentz[1]) folgen:

»Ohne Prinzip, ist es dabei Urprinzip. Indem das Urprinzip sich bewegt, erzeugt es das Yang. Am Ziele der Bewegung angelangt, ruht es. In der Ruhe erzeugt es das Yin. Am Ziele der Ruhe angelangt, bewegt es sich von neuem. Bald bewegt, bald ruhend, — eins ist des anderen Ursache. Yin gesondert, Yang gesondert, so stehen die beiden Grundformen fest.

Das Yang verändert sich, das Yin gesellt sich hinzu: so

[1]) G. von der Gabelentz, Thai-kih-thu, des Tscheu-tsï Tafel des Urprinzipes mit Tschu-his Kommentar, chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung. Dresden 1876. Ich bin in der Wiedergabe des T'ai-kih-t'u nur in einzelnen, minder wichtigen Punkten von der Übersetzung meines verewigten Lehrers und Freundes abgewichen.

erzeugen sie Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde, die fünf atmosphärischen Phänomene verteilen sich entsprechend, die vier Jahreszeiten wandern.[1])

Die fünf Elemente sind, vereinigt, Yin und Yang; Yin und Yang sind, vereinigt, das Urprinzip; das Urprinzip ist ursprünglich ohne Prinzip. Die fünf Elemente haben bei ihrer Entstehung ein jedes seine Natur.

Das ursprüngliche Wesen dessen, was kein Prinzip hat, und die Quintessenz der Zwei und der Fünf[2]) vereinigen sich wunderbar und gerinnen: die Norm des K'ien wird zum Männlichen, die Norm des K'un wird zum Weiblichen.[3]) Die beiden Kräfte erregen einander, durch Umwandlung erzeugen sie alle Dinge; alle Dinge entstehen durch Erzeugung, und die Veränderung und Umwandlung ist unerschöpflich.

Nur der Mensch allein erlangt dabei die höchste Vollendung und ist vollkommen durchgeistigt; die Gestalt hat sich gebildet, der Geist bringt Wissen hervor, die fünf Naturen[4]) werden durch die Berührung [mit der Aufsenwelt] in Bewegung versetzt; dabei scheiden sich Gut und Böse, und die verschiedenen Handlungsweisen treten hervor.

Der heilige Mensch richtet sich nach der Mittelwegigkeit, Geradheit, Menschlichkeit und Gerechtigkeit, macht dabei die Ruhe zur Hauptsache und stellt des Menschen Prinzip fest. Daher vereinigt der heilige Mensch mit Himmel und Erde seine Tugend, mit Sonne und Mond seine Klarheit, mit den vier Jahreszeiten seine Ordnung, mit Dämonen und Geistern sein Glück und Mifsgeschick. Der Edle, es nämlich das Prinzip des Menschen, wie

---

[1]) Dem Wasser entsprechen nach chinesischer Anschauung die Kälte und der Winter, dem Feuer die Hitze und der Sommer, dem Holze der Regen und der Frühling, dem Metalle das klare Wetter und der Herbst, der Erde der Wind.

[2]) Unter den »Zwei« sind natürlich Yin und Yang, unter den »Fünf« die fünf Elemente zu verstehen.

[3]) Dem Yang entspricht das K'ien, das Männliche, Aktive, Herrschende, dem Yin das K'un, das Weibliche, Passive, Untergeordnete. Das K'ien ist das Prinzip des Himmels, das K'un das der Erde.

[4]) Unter den fünf Naturen sollen nach Chu Hi die fünf Kardinaltugenden: Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit, gemeint sein.

es der Heilige aufgestellt hat] pflegend, ist glücklich; der Alltagsmensch, ihm widerstrebend, ist unglücklich.

Darum heifst es: Stellt man des Himmels Norm auf, so spricht man von Yin und Yang; stellt man der Erde Norm auf, so spricht man von Mild und Streng; stellt man des Menschen Norm auf, so spricht man von Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Auch heifst es: den Anfang ermitteln, das Ende erwägen, dadurch erkennt man die Bedeutung von Leben und Sterben.

Grofs ist das Yih-king, — ja, es ist vollendet!« —

Neben den Brüdern Ch'eng gehört auch deren Oheim Chang Tsai zu den Schülern des Chou-tszĕ, ein Philosoph, auf den sich Chu Hi neben Han Yü, Chou-tszĕ und den beiden Ch'eng mit Vorliebe zu berufen pflegt. Unter seinen Schriften ist der Cheng-meng, d. h. »Anfangsgründe«, betitelte Traktat am bekanntesten, weil er die Grundzüge seiner Lehre enthält. Nachdem Chang Tsai eine Zeitlang buddhistischen und taoistischen Tendenzen gehuldigt hatte, war er in den Schofs des alleinseligmachenden Confucianismus zurückgekehrt, doch sind seine ehemaligen Neigungen offenbar nicht ohne Einflufs auf seine spätere Lehre geblieben. Im allgemeinen schliefst er sich an Chou-tszĕ an, nur dafs er an die Stelle des »Urprinzips« »das grofse Leere«, T'ai-hiü, als Urgrund alles Seins setzt. Aber während es Chou-tszĕ gelungen war, seinen Gedankengang in leidlich klarer und verständlicher Weise zum Ausdruck zu bringen, verliert sich Chang Tsai in einem wahrhaft chaotischen Gewirr abstruser Spitzfindigkeiten. Schon sein Grundbegriff krankt an einem inneren Widerspruch, sofern in dem »grofsen Leeren« bereits das K'i, die schöpferische Kraft, *implicite* enthalten sein soll. »Aus dem grofsen Leeren entsteht der Name des Himmels, aus der Umformung der Kraft entsteht der Name der Norm, aus der Vereinigung des Leeren mit der Kraft entsteht die Natur, und aus der Verbindung von Natur und Bewufstsein entsteht das Herz (d. h. das denkende Subjekt).« Selbst wenn das Wort »Name« durch »Begriff« ersetzt wird, gewinnt der Gedanke nicht sonderlich an Klarheit. Ebenso verworren klingt seine Rede, wenn er den Gegensatz seiner Lehre zu denen des Lao-tszĕ und Buddha erläutern will: »Wenn man annehmen wollte, das grofse Leere könne die Kraft hervorbringen, so wäre das grofse Leere unerschöpflich, die Kraft hingegen begrenzt, und man ge-

riete damit in Lao-tszĕs Lehre von der Spontaneität, nach welcher das Sein aus dem Nichtsein entstanden ist, ohne zu erkennen, was es bedeutet, daſs Sein und Nichtsein ungetrennt eine ewige Einheit bilden. Und wollte man annehmen, daſs die zehntausenderlei Formen Dinge seien, die innerhalb des groſsen Leeren in die Erscheinung getreten sind, so würden die Dinge und das Leere in keinem wechselseitigen Zusammenhange stehen, Form bliebe Form an sich, Natur Natur an sich, und Form, Natur, Himmel und Mensch stünden unvermittelt da. Damit geriete man in die Lehre Buddhas, nach welcher Berge und Ströme und die ganze Erde als ein Übel zu betrachten sind. Diese Lehre ist unklar. Die ehrlichen, aber beschränkten Leute wissen nur obenhin, daſs das verkörperte Leere die Natur ist; daſs aber die ursprüngliche Norm des Himmels die Funktion ist, wissen sie nicht. Im Gegenteil ziehen sie aus der geringen menschlichen Einsicht ihre Schlüsse auf Himmel und Erde, und weil ihre Erkenntnis unvollkommen ist, halten sie das Universum und die Dualkräfte irrtümlicherweise für ein Gaukelspiel.« — Die auſserordentlich schwankende und unsichere Terminologie des Chang Tsai macht es oft unmöglich, den Gedankengang zu enträtseln, der sich hinter dem scheinbar müſsigen Spiel mit vieldeutigen Worten verbirgt.

Alle bisher genannten Philosophen jedoch, selbst Chou-tszĕ nicht ausgenommen, werden durch die alles überragende Gestalt des Chu Hi (1130—1200)[1]) völlig in den Schatten gestellt; ja, man könnte sogar, ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, geradezu die seit der Sung-Epoche bis auf den heutigen Tag stabil gebliebene Entwicklungsperiode im geistigen Leben Chinas als das Zeitalter des Chu Hi bezeichnen, — so bedingungslos steht das moderne Chinesentum unter dem Einflusse seines Geistes.

Chu Hi stammte aus Yu-k'i in der Provinz Fuh-kien und schlug, nachdem er bereits mit neunzehn Jahren den höchsten gelehrten Grad eines Tsin-shi erlangt hatte, der herrschenden Sitte entsprechend die öffentliche Laufbahn ein, in der er es schlieſslich bis zum Präfekten von Ch'ao-chou in seiner Heimatsprovinz brachte. Vier Jahre vor seinem Tode gelang es jedoch den vereinten Bemühungen seiner zahlreichen Feinde, ihn

[1]) P. Stan. Gall, S. J., Le Philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Variétés sinologiques No. 6. Chang-hai 1894.

beim Kaiser in Mifskredit zu bringen. Seine Lehre, seine politischen Überzeugungen, ja sogar sein sittlicher Lebenswandel wurden verdächtigt, und zwar mit solchem Erfolge, dafs er in Ungnade fiel und seinen Posten niederlegen mufste. Zwar wurde er in seinem letzten Lebensjahre einigermafsen rehabilitiert, es wurde ihm sogar ein ehrenvolles Amt angetragen, doch war er inzwischen zu alt und auch zu kränklich geworden, um von dem Anerbieten Gebrauch machen zu können. In stiller Zurückgezogenheit, umgeben von einem Kreise treuer Schüler, beschlofs er den Rest seiner Tage.

Als Philosoph gehört Chu Hi nicht zu den selbständigen Denkern. Ein neues System hat er nicht geschaffen, vielmehr bekennt er sich selbst als einen Schüler des Chou-tszĕ, obschon er dessen Lehre nicht nur erläutert, sondern auch weiterentwickelt und in gewissem Sinne umgestaltet hat. Oft wird ihm von europäischen Sinologen der Vorwurf gemacht, er habe einem krassen Materialismus gehuldigt und diesem endgültig zur Herrschaft verholfen, — wie mir scheint mit Unrecht. Allerdings nimmt er die Materie als von Ewigkeit her bestehend an, aber nicht die Materie als solche schlechthin, sondern, was doch, sollte ich meinen, einen gewaltigen Unterschied ausmacht, als vernunftbegabte Materie. Ist aber die Materie etwas von Ewigkeit her Bestehendes, so kann auch das Urprinzip nicht als etwas vor ihr Existierendes angenommen werden: Chu Hi verfährt demnach durchaus folgerichtig, wenn er in dem Urprinzip der Materie gegenüber nicht das zeitlich, sondern das logisch Vorhergehende erblickt. Darin liegt der ganze Unterschied, der ihn von der Auffassung des Chou-tszĕ trennt. Soweit ich sehe, finden seine metaphysischen Anschauungen in folgendem Passus über das Verhältnis von Vernunft und Materie ihren prägnantesten Ausdruck[1]):

»Inmitten des Himmels und der Erde gibt es Vernunft, gibt es Materie[2]). Was die Vernunft anlangt, so ist sie hinsichtlich der Erscheinungen oberste Norm, die Wurzel, aus welcher die Dinge hervorgehen. Was die Materie anlangt, so ist sie hin-

[1]) Grube, Zur Naturphilosophie der Chinesen. Li Khi, Vernunft und Materie. Mélanges Asiatiques, tirés du Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg, VIII, p. 667 ff.

[2]) K'i, Odem, bedeutet in der philosophischen Terminologie der

sichtlich der Erscheinungen unterste Anlage, der Stoff, aus dem die Dinge hervorgehen. Sofern mithin Menschen und Dinge bei ihrer Entstehung notwendig Vernunft erhalten, ist Natur, sofern sie notwendig Materie erhalten, Gestalt vorhanden.

Fragt man, ob die Vernunft oder die Materie früher existiert habe, so lautet die Antwort: Die Vernunft ist nie von der Materie getrennt gewesen. Immerhin ist die Vernunft hinsichtlich der Erscheinungen das Obere, die Materie hinsichtlich der Erscheinungen das Untere. Spricht man von einem Oberen und Unteren, wie sollte es wohl kein Früher und Später geben? [1]) Die Vernunft ist gestaltlos; die Materie ist roh und bildet die Hefe. Es ist zulässig, zu sagen, Vernunft und Materie hätten ursprünglich kein Früher und Später; will man jedoch durchaus ihrem Ursprunge auf den Grund gehen, so wird man sagen müssen, dafs die Vernunft das Frühere sei. Doch bildet sie auch wiederum nicht ein gesondert für sich bestehendes Wesen, vielmehr ist sie in der Materie enthalten. Gäbe es keine Materie, so fände auch die Vernunft keinen Anhaltspunkt. Mit der Materie sind Metall, Holz, Wasser und Feuer gegeben. Mit der Vernunft sind Menschlichkeit, Gerechtigkeit, sittliche Norm und Weisheit gegeben.

Fragt man, ob vor dem Dasein des Himmels und der Erde zu guter Letzt die Vernunft vorhanden gewesen sei, so lautet die Antwort: Vor dem Dasein des Himmels und der Erde ist zu guter Letzt allerdings nur die Vernunft vorhanden gewesen. Existiert diese Vernunft, so existieren auch Himmel und Erde, gleichwie ohne die Vernunft weder Himmel noch Erde, noch Menschen, noch Dinge existieren. Sie alle könnten nicht untergebracht werden. Gibt es Vernunft, so gibt es auch Materie, welche alle Dinge zur Erscheinung bringt und erhält. Fragt man: Geschieht das Zur-Erscheinung-bringen und Erhalten durch die Vernunft?, so ist die Antwort: Existiert die Vernunft, so existiert auch die Materie, welche die Dinge zur Erscheinung bringt und erhält. Die Vernunft ist gestaltlos und körperlos.

Fragt man: Das Urprinzip ist doch wohl nicht ein vor dem Dasein des Himmels und der Erde selbständig existierendes

---

Chinesen durchaus im Sinne unserer modernen Philosophie die Materie als wirkende Kraft oder Energie, was schon aus dem Unterschiede hervorgeht, den Chu Hi zwischen Materie und Stoff macht.

[1]) Aber nur im Sinne des logisch Früheren oder Späteren.

Wesen, sondern ein gemeinsamer Name für das Vernunftprinzip des Himmels und der Erde und aller Dinge? so heifst es: Das Urprinzip ist lediglich das Vernunftprinzip des Himmels und der Erde und aller Dinge. Spricht man von Himmel und Erde, so ist in Himmel und Erde das Urprinzip enthalten; spricht man von allen Dingen, so ist in allen Dingen, und zwar in jedem einzelnen, das Urprinzip enthalten.«

Chu His Lieblingsschüler Ch'en Shun fügt der obigen Auseinandersetzung folgende Erläuterung hinzu:

»Durch das Wirken der Dualkräfte besteht ein Entstehen durch Erzeugung ohne Unterlafs. Sollte das die leere Materie allein sein? Notwendigerweise mufs es ein Etwas geben, das sie beherrscht und leitet, und da heifst es: die Vernunft ist es. Die Vernunft in ihr ist ihre Achse und ihr Knotenpunkt; daher erleidet das Erzeugen und Entstehen durch das Wirken der grofsen Umgestaltung keinen Stillstand noch Ruhepunkt. Dasjenige, was unter dem Worte ‚Vernunft' gemeint ist, kommt nicht von der Materie getrennt vor; vielmehr sagt man, indem man einzig an der Materie die Vernunft aufweist und hervortreten läfst, dafs dieselbe niemals von der Materie getrennt sei.«

Und weiter: »Dasjenige, wodurch der Himmel von alters her sich ewig im Kreise bewegt, wodurch die Erde von altersher ewig feststeht, wodurch Menschen und Dinge von altersher ohne Unterlafs durch Erzeugung entstehen, — das alles ist die Vernunft in ihnen, die sie beherrscht und leitet; und zwar verhält sie sich spontan in dieser Weise. Was ferner den Punkt betrifft, von wo sie Himmel und Erde und alle Dinge beherrscht und leitet, so kann des Ganzen und des Äufsersten, sowie des Himmels und der Erde und aller Dinge Norm, an demselben angelangt und vereinigt, ihn nicht überschreiten. Indem sie sich ausbreitet, sind Himmel und Erde, sind Menschen und Dinge da, und alle sind sie, ein jedes einzelne, ohne den mindesten Mangel. Daher nennt man sie (sc. die Vernunft) das Urprinzip.«

Zur Charakteristik der metaphysischen Anschauungen des Chu Hi mag diese Probe genügen, denn seine eigentliche Bedeutung liegt auf einem anderen Gebiete als auf dem der Philosophie: er war in erster Linie Textkritiker und Exeget. Als solcher hat er den gesamten Bestand der klassischen Litteratur des Confucianismus, die King und Shu einer gründlichen Revision unter-

zogen, hauptsächlich um die in ihnen enthaltenen Widersprüche, die den Gegnern eine stets willkommene Waffe bieten mufsten, dialektisch zu beseitigen. Die confucianische Lehre gegen feindliche Angriffe, an denen es bis dahin nie ganz gefehlt hatte, ein für allemal sicher zu stellen, sie gleichsam zu einem uneinnehmbaren Bollwerk des Geistes auszugestalten: das war die Aufgabe, in deren Lösung er seinen Lebenszweck erblickte. Und das in seiner Art grofsartige Unternehmen ward denn auch von einem nur allzu grofsen Erfolge gekrönt. Die Erläuterungen, die Chu Hi zu den kanonischen und klassischen Büchern gegeben hat, haben eine unbestrittene Autorität erlangt, und der Confucianismus, wie er ihn auffafst, ist seither die von Staats wegen approbierte Doktrin geblieben. Man könnte, *si parva licet componere magnis,* Chu His Stellung im modernen China mit derjenigen Hegels im preufsischen Staate vergleichen; während jedoch die Herrschaft der Hegelschen Schule nur eine vorübergehende Episode darstellt, befindet sich die Schule Chu His heute noch, nach siebenhundert Jahren, im ungeschmälerten Besitze einer absoluten Macht über die Geister. Der religiöse Taoismus war je länger je mehr zu einem wüsten Aberglauben herabgesunken, dessen demoralisierender Einflufs längst von allen Urteilsfähigen anerkannt war; der Buddhismus auf der anderen Seite hatte durch die stets wachsende Ausbreitung seines Mönchtums, das einen grofsen Teil der Bevölkerung der produktiven Arbeit entzog, einen entschieden staatsfeindlichen Charakter angenommen. So gebührte denn schon aus Gründen der rein praktischen Staatsraison dem Confucianismus der Vorzug; er war und blieb der Träger des konservativen Prinzips im Staate, er war und blieb, wie Schott mit Recht hervorhebt, die verläfslichste Stütze der Beamtenhierarchie. Es unterliegt in der Tat auch keinem Zweifel, dafs die Anerkennung und Förderung, die der Staat in seinem eigenen Interesse dem Lehrsystem des Chu Hi angedeihen liefs, ganz aufserordentlich viel zu dessen Ausbreitung beigetragen hat. Aber äufsere Machtmittel allein genügen noch nicht, um einer Idee zur Herrschaft über die Gemüter zu verhelfen, wenn sie nicht zugleich ihrerseits den geistigen Bedürfnissen der Masse entgegenkommt. Und gerade das war bei dem Lehrsystem des Chu Hi der Fall. Was dem Volke fehlte, war eine positive Religion, denn weder die altchinesische Reichs-

religion, noch auch der Taoismus oder der Buddhismus können als solche bezeichnet werden, und der religiöse Eklektizismus, als welchen wir die moderne chinesische Volksreligion kennen, erst recht nicht. Die Forderung: *δός μοι ποῦ στῶ*, das allgemein menschliche Autoritätsbedürfnis war unbefriedigt geblieben. Diese Lücke galt es auszufüllen, und das hat Chu Hi getan, zwar nicht durch eine positive Religion, wohl aber durch eine positive Sittenlehre. Die Worte: »Confucius sagt« erhalten von nun an bindende Kraft. Indem Chu Hi die kanonischen und klassischen Bücher als den Ausdruck einer widerspruchslosen und unfehlbaren, einheitlichen Lehre hinzustellen suchte, brachte er den Confucianismus in seiner heutigen Gestalt zum Abschluſs.

Wie wir gesehen haben, rührten die kanonischen und klassischen Bücher ursprünglich aus sehr verschiedenen, zeitlich voneinander getrennten Perioden her; Confucius selbst aber hatte keine Lehre im eigentlichen Sinne, sondern nur Lehren, meist in der Form aphoristischer Aussprüche, hinterlassen: er hatte sich im wesentlichen darauf beschränkt, zu überliefern und zu sammeln. Aus einer Entfernung von anderthalb Jahrtausenden betrachtet, hatte das Bild jedoch eine andere Gestalt gewonnen. Die ursprünglich gesonderten Teile erschienen als zu einem einheitlichen Ganzen verbunden, und die alles überragende Gestalt des Confucius war in den Mittelpunkt des Bildes getreten. So erschien es vor dem geistigen Auge des Chu Hi, und so gab er es seinem Volke wieder. Nicht etwas Neues hat Chu Hi damit geschaffen, sondern nur einen Umgestaltungsprozeſs, der sich mit geschichtlicher Notwendigkeit im Laufe von Jahrhunderten vollzog, zum Abschluſs gebracht: er hat den Bau gekrönt, zu dem die Gelehrten im Zeitalter der Han den Grund gelegt hatten, und an dem seither unablässig gearbeitet worden war. Unter Chu His Vorgängern aber ist Han Yü der gröſste gewesen. So ist aus dem ursprünglichen Confucianismus der historisch gewordene Neuconfucianismus entstanden, — als eine Lehre von bindender Autorität.

Es liegt auf der Hand, daſs eine eingehende Kenntnis der klassischen Texte in ihrem Gesamtumfange immer nur wenigen zugänglich sein konnte. Sollten daher die confucianischen Lehren nicht auf die »oberen Zehntausend« beschränkt bleiben, sondern zum Gemeingut der groſsen Menge werden, so lag die Notwendig-

keit vor, ihren wesentlichen Lehrgehalt in gedrängter Fassung und übersichtlicher Form jedermann zugänglich zu machen. Auch das hat Chu Hi getan. In seinen »Häuslichen Riten«, Kia-li[1]), gab er eine knappe Zusammenstellung der Vorschriften des Li-ki, soweit sie sich auf rituelle Bräuche beziehen, die bei den wichtigsten Vorkommnissen des häuslichen Lebens zu beobachten sind. Der Reihe nach werden darin Mündigkeitsfeier, Eheschliefsung, Totenbräuche, Trauervorschriften und das beim häuslichen Kultus zu beobachtende Opferritual behandelt. Eine andere Kompilation ähnlicher Art ist das Siao-hioh, »die kleine Lehre«[2]), die sich einer noch viel gröfseren Popularität erfreut. Will man den Inhalt des Buches kurz zusammenfassen, so kann man es als einen elementaren Leitfaden des sittlichen Handelns und schicklichen Benehmens bezeichnen. Seiner äufseren Anlage nach zerfällt es in einen »inneren« oder esoterischen und einen »äufseren« oder exoterischen Teil; jener enthält die eigentlichen Vorschriften und Maximen, die zum weitaus gröfsten Teile dem Li-ki entnommen sind, während dieser vorwiegend aus einer Zusammenstellung historischer Beispiele besteht, an denen die Lehren illustriert werden sollen. Sowohl in den Schulen Chinas wie in denen Japans wird das Siao-hioh bis auf den heutigen Tag als Leitfaden und Grundtext des moralischen Unterrichts benutzt. Dafs die zahllosen Vorschriften des Li-ki dem chinesischen Volke, wie das tatsächlich der Fall ist, in Fleisch und Blut übergegangen sind, ist hauptsächlich den beiden genannten Schriften des Chu Hi zuzuschreiben. Und neben all diesen Arbeiten, die allein schon genügt hätten, ein Menschenleben auszufüllen, fand der wunderbar vielseitige Mann noch Zeit genug, um das grofse Geschichtswerk des Szĕ-ma Kuang einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen. Er verkürzte den ursprünglichen Text des Tszĕ-chi t'ung-kien und fügte jedem Kapitel einen kurzen Text bei, der die darin erzählten Begebenheiten in knappen Worten zusammenfafst. Die Frucht dieser Arbeit, bei der ihm freilich einige seiner Schüler zur Hand gingen, war

[1]) de Harlez, Kia-li. Livre des rites domestiques chinois de Tchou-hi, traduit pour la première fois. Paris 1889.

[2]) de Harlez, La Siao-hio ou Morale de la Jeunesse, avec le commentaire de Tchen-siuen, traduite du chinois. Annales du Musée Guimet, t. XV, Paris 1889.

das T'ung-kien-kang-muh, d. h. »Übersicht des allgemeinen Spiegels« [1]), in 59 Büchern. Das grofsartige Werk ist dann unter den beiden nächstfolgenden Dynastien bis auf die mythische Vorzeit zurückgeführt und aufserdem über das ursprüngliche Ende hinaus bis in die Zeit der Mongolenherrschaft ergänzt worden und liegt nun seit dem Jahre 1708 in dieser endgültig erweiterten Gestalt vor, in der es auf 91 Bücher angewachsen ist.

Unter den Vertretern der schönen Litteratur im Zeitalter der Sung nehmen Ngou Yang-siu und Su Shih die hervorragendste Stelle ein. Als Geschichtschreiber (er hat im Vereine mit Sung K'i die sogenannte »Neue Geschichte der T'ang« verfafst), Archäolog und Dichter gleich gefeiert, wird Ngou-Yang-siu (1007—1072) von vielen dem Han Yü als ebenbürtig an die Seite gestellt. Jedenfalls gehörte er zu den bedeutendsten Essayisten seiner Zeit. Als Präfekt der Stadt Ch'u-chou in der Provinz Ngan-hoei hatte er sich in der Nähe der Stadt in malerischer Lage ein Lusthaus errichtet, das seinen Lieblingsaufenthalt bildete. Dieses »Lusthaus des alten Zechers«, Tsiu-weng-t'ing, wie er sein Tusculum nannte, hat Ngou Yang-siu durch eine anmutige Schilderung verewigt, die für eine der besten Proben seines Stiles gilt:

»Ch'u ist von einem Kranz von Bergen umgeben, unter denen die Gipfel mit den waldigen Schluchten im Südwesten besonders schön sind. Jene aber, die man in der Ferne in üppigem Laubwuchs grünen sieht, sind die Gipfel des Lang-ye [2]). Nähert man sich dem Berge bis auf etliche Meilen, so vernimmt man allmählich das Rauschen des Wassers, das mit munterem Geplätscher zwischen seinen beiden Gipfeln hervorquillt: das ist die ‚Weinquelle'. Umschreitet man den Gipfel auf dem Wege, der sich um ihn windet, so gewahrt man ein Lusthaus, das in luftiger Höhe über der Quelle thront: das ist das ‚Lusthaus des alten Zechers'. Erbaut hat es der Mönch Chi-sien, der dort in der Bergwildnis lebt; den Namen aber hat ihm kein anderer gegeben als der Präfekt [3]), der sich dort mit seinen Gästen zu ge-

---

[1]) Moyriac de Mailla, Histoire générale de la Chine ou Annales de cet Empire, traduites du Tong-kien-kang-mou. 12 vol. Paris 1777—1783.

[2]) Bei I-chou-fu in der Provinz Shan-tung.

[3]) Der Mönch ist nur eine poetische Fiktion.

meinsamem Trunke einzufinden pflegt. Da wenige Schlucke genügen, um ihn berauscht zu machen, und er obendrein hochbejahrt ist, so hat er sich selbst den Spitznamen ‚der alte Zecher‘ beigelegt. Dennoch ist es nicht der Wein, der seine Sinne gefangen hält, sondern die Lieblichkeit des Landschaftsbildes, und diese Freude, die sein Herz aus der Natur schöpft, läſst er im Weine wohnen.

Bald tritt die Sonne hervor, und die Nebel des Waldes lichten sich, bald kehren die Wolken zurück und hüllen Berg und Schluchten ein, — so bietet dieses Widerspiel von Licht und Schatten in den Bergen den Wechsel von Tag und Nacht. Wenn hier der Wiesen Blumen verborgene Düfte atmen, dort der Bäume dichtes Laub des Schattens Kühlung spendet, wenn hier ein kühler Wind die Höhen im Reif erglänzen läſst, dort in dem seichten Wasser der steinige Grund zu Tage tritt, dann scheinen in raschem Wechsel die vier Jahreszeiten einander zu folgen. Allabendlich geht er hinaus, und allabendlich kehrt er heim, und da bei dem Wechsel der Jahreszeiten das Bild sich immer ändert, ist der Genuſs schier unerschöpflich. Lastenträger ziehen singend ihres Weges, Wanderer machen unter den Bäumen Rast, Ruf und Gegenruf hört man erschallen, ununterbrochen wälzt sich der Strom der Ausflügler aus Ch‘u hin und her; da sieht man alte Leute mit gekrümmtem Rücken, dort kleine Kinder, die noch an der Hand geleitet werden.

Am Bache wird geangelt, und wo das Wasser tiefer ist, gibt's fette Fische; die Quelle liefert den Wein dazu, und kräftig ist er, der süſsen Quelle Wein! Was Berg und Feld an Wildpret und Gemüse bieten, vereint sich hier zu wohlbestellter Tafel. So sieht ein Festmahl aus, wie's der Präfekt zu geben pflegt. Und um des Festes Freude zu erhöhen, bedarf's der Geigen nicht und Flöten: kaum hat ein Schütze ins Ziel getroffen, kaum hat ein Spieler im Schach gesiegt, — gleich sind Eſsstäbchen und Trinkhorn zu Gange[1]), und an dem bewegten Treiben, am lauten Stimmengewirr erkennt man der Gäste Fröhlichkeit. Jener Alte aber, mit dem weiſsen Haar und Barte, der unter ihnen umhertaumelt, ist der Präfekt in seiner Trunkenheit.

Endlich, wenn die Abendsonne sich den Bergen nähert und

[1]) Der Sieger läſst den Besiegten den Straftrunk tun.

die Schatten der Menschen zu verschwimmen beginnen, tritt der Präfekt den Heimweg an, von seiner Gäste Schar begleitet. Im dunklen Waldesschatten tönt und zwitschert es bald oben, bald unten; die Menschen gehen ihrer Wege, und nun beginnt die Freude für die Tiere des Waldes und die Vögel. Auch sie kennen dic Freude an Berg und Wald, aber sie kennen nicht der Menschen Freude. So wissen auch jene Menschen zwar, den Präfekten auf seinen Ausflügen zu begleiten und sich mit ihm zu freuen; die Freude aber, die er dabei empfindet, die kennen sie nicht. Trunken, vermag er sich mit seinen Freunden der Freude hinzugeben, — zur Nüchternheit erwacht, weifs er, was er empfunden, im Gewand der Dichtung zu berichten. — Und fragt man nun, wer er denn sei, so ist's kein anderer als Ngou Yang-siu aus Lu-ling.«

Von gleicher Vielseitigkeit wie Ngou Yang-siu, diesem aber an Eleganz des sprachlichen Ausdrucks noch überlegen ist Su Shih (1036—1101), besser unter seinem Schriftstellernamen Su Tung-p'o bekannt. Sowohl sein Vater Su Siün (1009—1066) als auch sein jüngerer Bruder Su Cheh (1039—1112) haben sich einen Namen in der Litteratur gemacht, ersterer durch seine klassische Prosa, letzterer, der sich dem Taoismus zugewandt hatte, durch seinen Kommentar zum Tao-teh-king und aufserdem durch ein umfangreiches Geschichtswerk, das mit dem mythischen Kaiser Fuh-hi beginnt und mit der Regierung des Shi-hoang-ti schliefst; beider Ruhm erbleicht jedoch vor dem des Su Tung-p'o.

Durch die Wechselfälle seiner politischen Laufbahn kam Su Tung-p'o unfreiwilligerweise in die Lage, einen grofsen Teil des Reiches aus persönlicher Anschauung kennen zu lernen. Ein leidenschaftlicher Gegner des eine Zeitlang allmächtigen leitenden Staatsmannes Wang Ngan-shih (1021-1086), der durch eine Anzahl kühner Reformen den Groll aller konservativ Gesinnten gegen sich heraufbeschworen hatte, geriet er mit diesem in Konflikt und zog sich dadurch im Jahre 1072 eine Strafversetzung nach Hoang-chou in der Provinz Kiang-si zu. Zwar wurde er nach vierzehnjähriger Abwesenheit, nachdem ein neuer Kaiser den Thron bestiegen hatte und sein ehemaliger Gegner gestorben war, in die Residenz zurückberufen und mit Ehren überschüttet, allein die Sonne kaiserlicher Huld schien

ihm nicht lange. Bereits im Jahre 1094 fiel er abermals in Ungnade — diesmal angeblich, weil er es in seinen Äufserungen über den verstorbenen Kaiser an der schuldigen Ehrerbietung hatte fehlen lassen — und wurde daraufhin zuerst in die Provinz Kuang-tung und dann auf die von wilden Barbarenstämmen bewohnte Insel Hai-nan verbannt, woselbst er einen unbedeutenden Posten bekleidete. Im Jahre 1101 wurde er wieder begnadigt, doch starb er in demselben Jahre.

Su Tung-p'o hat eine grofse Anzahl von Schriften politischen, historischen, antiquarischen, sogar auch medizinischen Inhalts verfafst, doch liegt der Schwerpunkt seiner Begabung auf dem Gebiete des Essay und der poetischen Schilderung, auf dem er es zu vollendeter Meisterschaft gebracht hat. Ich beschränke mich darauf, seine beiden Prosadichtungen, die den Titel »Die Rote Wand« tragen, wiederzugeben, da dieselben vielleicht am besten seine dichterische Eigenart erkennen lassen. Die »Rote Wand« bezeichnet ein steiles Flufsufer in der Nähe von Hoang-chou, und Su Tung-p'o schildert in den beiden Gedichten zwei Ausflüge, die er in Begleitung etlicher Freunde dorthin unternahm. An einem Orte gleichen Namens, ebenfalls am Yang-tszĕ, aber in der Provinz Hu-peh gelegen, hatte im Jahre 208 n. Chr. Chou Yü die mächtige Flotte des Ts'ao Ts'ao durch Feuer vernichtet. So viel zum Verständnis der in dem ersten der beiden Gedichte enthaltenen historischen Reminiscenz.

I.

Im Herbste des Jahres Jen-sütt (1081), am sechzehnten Tage des siebenten Mondes, unternahm ich mit meinen Gästen eine Kahnfahrt. Während wir an der Roten Wand entlang fuhren und ein kühler Windhauch kaum merklich das Wasser kräuselte, bewirtete ich meine Freunde mit Wein. Man trug die »Lieder auf den leuchtenden Mond« vor und sang den Vers von der sittsamen Maid.[1])

Allmählich stieg der Mond über den östlichen Bergen empor und trat zögernd zwischen die Sternbilder des Schützen und des Steinbocks. Weifser Nebel lagerte über dem Flusse, und des Wassers Schimmer verschmolz mit dem Himmel. Wir überliefsen

---

[1]) Es sind dies Lieder, die Su-Tung-p'o selbst gedichtet hat.

den Nachen, der einem Schilfrohre gleich dahinglitt, seinem Laufe. In die Unendlichkeit schien sich des Wassers Fläche auszudehnen, und wie vom Wind dahingetragen durch den Äther, nicht ahnend unserer Wanderung Ziel, war es, als würden wir auf Geistesschwingen, in hehrer Einsamkeit der Welt entrückt, emporgehoben zu der Götter Sitzen! Wir aber gaben uns dem Weine und der Freude hin und sangen unser Lied zum Takt der Ruderschläge:

Wir tauchen die Ruder, aus duftendem Holze ganz,
In lichten Äthers mild fliefsenden Glanz;
Und weithin schweift der sehnende Sinn
Zu den Freunden daheim in die Ferne hin.

Der Gäste einer blies die Bambusflöte und gesellte ihre Laute zu des Liedes Melodie. Lieblich wie Vogelgesang klangen seine Töne, bald liebend, bald grollend, bald schluchzend, bald klagend. Gedehnt, zogen sie sich schmiegsam hin gleich Seidenfäden und lockten die Drachen in den düsteren Schluchten zum Tanze, zu Tränen das arme, verlassene Weib in dem einsamen Nachen. Ich ward von Wehmut übermannt und fragte, indem ich mein Gewand ordnete, den Freund nach seiner Weise Sinn. Er aber sprach:

»Der Mond ist hell, der Sterne Glanz erblichen,
Und südwärts ist der Krähen Schar entwichen. —

War das nicht das Lied des Ts'ao Ts'ao? — Zwischen Hia-k'ou im Westen und Wu-ch'ang im Osten, wo in dem Durcheinander von Bergen und Strömen das Grün so üppig prangt, war es nicht dort, dafs Ts'ao Ts'ao von Chou Yü so hart bedrängt ward? Kaum hatte er King-chou zerstört, da zog er stromabwärts gen Osten. Schier endlos war der Zug seiner Schiffe, deren Fahnen und Wimpel den Himmel zu verhüllen schienen! Durch Trankopfer gebot er dem Strome, und mit geschwungenem Speere sang er seine Lieder, — wohl war er der Held seiner Zeit. Und jetzt, — wo ist er? . . . . Und nun gar ich und ihr, die wir an des Flusses Inseln angeln und Reisig sammeln, — was sind wir anders als Gesellen der Fische und Krebse, Genossen der Elche und Hirsche? — Da sitzen wir in unserem flachen Kahne, der einem Blatte gleich dahintreibt, und reichen die Kürbisflasche von Hand zu Hand, — Eintagsfliegen, die vorübergehend zwischen Himmel und Erde weilen, ein Reis-

korn inmitten des unermeſslichen Meeres! — Wehe über die kurze Frist unseres Daseins! O wär' es doch dem langen Strome gleich an Unerschöpflichkeit! O daſs ich mit beschwingten Genien durch die Lüfte ziehen, den Mond in seinem Laufe hemmen könnte, um des Lebens Dauer zu verlängern! — Daſs solches nicht im Augenblick erreichbar, weiſs ich nur zu wohl und übergab daher, was mir an Tönen übrigblieb, dem mitleidsvollen Winde.«

Ich aber sprach: »O Freunde, kennet ihr denn nicht das Wasser und den Mond? Unablässig strömend, schwindet jenes doch niemals hin; bald ab-, bald zunehmend, wird dieser doch kleiner nicht noch gröſser. Will man sie nach ihrer Wandelbarkeit betrachten, so vermögen Himmel und Erde nicht einen Augenblick zu dauern', nach ihrer Unwandelbarkeit betrachtet, sind aber die Auſsendinge wie auch wir selbst insgesamt unvergänglich. Was bliebe uns noch zu wünschen übrig? — Und ferner: Innerhalb Himmel und Erde hat jedes Ding seinen Herrn. Was nicht mein ist, und wär's auch nur ein Haar, kann ich mir nicht zu eigen machen. Aber der kühle Wind, der über den Strom dahinfährt, der helle Mond, der zwischen den Bergen hindurchblickt, — das Ohr empfängt ihn, und er wird zum Tone, das Auge begegnet ihm, und er wird zum Bilde. Was wir uns so zu eigen machen, bleibt unverwehrt, und was wir so genieſsen, ist unerschöpflich. Das ist der nie versiegende Schatz des, der die Dinge geschaffen, dasjenige, des ich sowohl als ihr gemeinsam uns erfreuen.«

Erfreut lächelten die Freunde und füllten abermals die reingespülten Becher. Als Fleisch und Obst verzehrt waren und Becher und Schalen wirr umherlagen, legten wir uns, einer an den anderen gelehnt, im Nachen nieder und wurden nicht gewahr, wie der Osten graute.

II.

In demselben Jahre, am Vollmondstage des zehnten Monats, wollte ich mich von der »Halle des Schnees«[1]) zu Fuſs nach Lin-kao begeben. Zwei Freunde begleiteten mich. Als wir die Anhöhe Hoang-ni überschritten, hatte sich Reif herniedergesenkt, die Bäume waren ihres Blätterschmucks entblöſst, und

[1]) Diesen Namen hatte der Dichter seinem Hause gegeben.

während sich unsere Schatten auf dem Erdboden ausbreiteten, schien droben hell der Mond. Wir freuten uns des Anblicks und stimmten im Gehen einen Wechselgesang an. Endlich rief ich seufzend aus: »Nun hätte ich zwar Gäste, doch Wein und Atzung fehlen! Hell scheint der Mond, rein ist die Luft, und doch: was nützt uns die wonnige Nacht!« Da sprach der eine von den Freunden: »Um Sonnenuntergang setzte ich Netze aus und fing einen Fisch mit grofsem Maul und feinen Schuppen, den Dorschen des Sung-kiang ähnlich. Sehen wir zu, ob wir nicht irgendwo Wein bekommen!« Mit diesen Worten ging er zurück, um sich mit seiner Gattin zu beraten. »Ich habe einen Krug Wein,« sprach diese, »den hielt ich schon lange verwahrt und wartete immer, ob mein Herr nicht zufällig einmal danach verlangen würde.« So nahm er denn Wein und Fisch, und abermals fuhren wir zur Roten Wand.

Tausend Fufs hoch ragte das steile Ufer empor, die Berge waren hoch, und klein erschien der Mond. Das Wasser war gesunken, und der steinige Boden kam zum Vorschein. Nur wenige Monde waren verstrichen, und dennoch waren Berg und Strom nicht wiederzuerkennen!

Ich schürzte mein Gewand auf und stieg aus. Den steilen Felsenpfad hinanklimmend, brach ich mir Bahn durch das dichte Gestrüpp, hockte auf dem tigerförmigen Felsblock nieder, schwang mich auf dem drachenähnlichen Geäst bis zu einer Höhe empor, wo Falken nisten, und blickte von dort hinab in des Stromgottes dunklen Palast. Da meine beiden Gefährten mir nicht hatten folgen können, liefs ich einen schrillen Pfiff ertönen. Da ging ein Rauschen durch Bäume und Gräser, das Echo hallte von Bergen und Schluchten wider, ein Wind erhob sich, und das Wasser schwoll. Da ward mir beklommen ums Herz und bang, von Grausen gepackt, hielt mich's nicht länger an jenem Ort, — ich eilte zum Nachen zurück. Wir liefsen den Nachen vom Strome treiben, gleichviel, wo er halten mochte. Mitternacht war's und tiefes Schweigen ringsumher. Da plötzlich kam ein einsamer Kranich von Osten her quer über den Strom geflogen. Wie Wagenräder waren seine Fittiche, weifs war sein Kopf und dunkelfarben sein Leib. Mit lautem Ruf strich er über unseren Kahn dahin und flog gen Westen. Bald darauf gingen meine Gäste ihrer Wege, und auch ich begab mich zur Ruhe. Im Traume

aber erschien mir ein Taopriester im Federgewande. Tänzelnden Schrittes ging er an meinem Hause vorbei, verneigte sich vor mir und sagte: »Nun, war der Ausflug nach der Roten Wand genufsreich?« — Ich fragte ihn nach seinem Namen, er aber stand gesenkten Hauptes da und gab mir keine Antwort. — »Holla!« rief ich, »jetzt weifs ich's wohl! Der gestern abend singend über uns dahinflog, jener Vogel — wart Ihr's nicht, Herr?« — Der Taopriester wandte sich um und lachte ... Erschrocken wachte ich auf, öffnete die Tür und schaute nach ihm aus, — doch sah ich nicht, wo seines Bleibens war.

II. Die neuere Zeit: Erstarrung des geistigen Lebens.

In den chinesischen Bibliothekskatalogen und bibliographischen Sammelwerken pflegt der Gesamtbestand der Litteratur oder wenigstens dessen, was der Chinese unter Litteratur versteht, in folgende vier Kategorien oder Klassen eingeteilt zu sein:

I. King, kanonische Bücher, eine Klasse, die jedoch nicht nur die kanonischen und klassischen Bücher, sondern auch die ganze auf sie bezügliche exegetisch-kritische Litteratur sowie auch die Lexikographie umfafst.

II. Shi, die historische Klasse, zu der sämtliche Werke geschichtlichen und geographischen Inhalts gerechnet werden.

III. Tszĕ, die philosophische Klasse, in der jedoch aufser Schriften philosophischen Inhalts, soweit diese sich nicht speziell auf die kanonischen und klassischen Bücher beziehen, alles mit einbegriffen ist, was wir etwa als »wissenschaftliche Litteratur« bezeichnen würden, also Rechts- und Kriegswissenschaft, Naturkunde und Medizin, Mathematik und Astronomie, Landwirtschaft, Wahrsagekunst, die belletristische Essaylitteratur und Werke enzyklopädischen Inhalts. Auch ist die gesamte taoistische und buddhistische Litteratur in dieser Klasse untergebracht.

IV. Tsih, »Sammlungen«, worunter die poetische Litteratur, aber freilich nur im engsten Sinne, zu verstehen ist, denn nur was in metrischer Form abgefafst ist, gehört hierher, also eigentlich nur die elegische und lyrische Dichtung.

Drama und Roman finden sich hier, wie man sieht, mit keiner Silbe erwähnt, — nicht etwa, weil sie besondere Gattungen bilden, die sich in jenen Klassen nicht unterbringen liefsen,

sondern weil sie nach chinesischer Auffassung überhaupt nicht zur höheren Litteratur, um die allein es sich hier handelt, gehören.

Diese auffällige Unterscheidung zwischen höherer und niederer Litteratur und die mit ihr verbundene einseitige Überschätzung der ersteren enthält einen auſserordentlich wichtigen Hinweis für eine richtige Beurteilung des Chinesentums und seiner geistigen Beschaffenheit, da sie ihre Entstehung nicht etwa irgend einer zufälligen Marotte verdankt, sondern in dem eigenartigen Entwicklungsgange der chinesischen Kultur geschichtlich begründet ist.

Der Leser wird sich erinnern, wie im Zeitalter der Han das gesamte geistige Interesse auf die Auffindung und Wiederherstellung der klassischen Texte gerichtet war. Wie ein Phönix ging damals das klassische Altertum aus der Asche des furchtbaren Bücherbrandes hervor, und die Flammen, die es hatten vernichten sollen, umgaben es nun mit der Aureole des Martyriums. Kein Wunder, wenn die altehrwürdigen Litteraturdenkmäler von nun an als eine Art nationalen Heiligtums und als leuchtende Vorbilder für ewige Zeiten betrachtet wurden. Damit war aber auch der Ton angegeben, auf den die führenden Geister Chinas seither gestimmt geblieben sind, und darin lag der unheilvoll hemmende Einfluſs, den das sonst so glänzende Zeitalter der Han für alle Folgezeit auf die geistige Entwicklung Chinas ausgeübt hat. Nicht nur der Geist des klassischen Altertums, sondern auch seine Sprache sollte erhalten bleiben, — sie war und blieb die Sprache der Litteratur. Die unausbleibliche Folge der einmal eingeschlagenen Richtung war, daſs im Laufe der Zeit die Entfremdung zwischen Schrift- und Umgangssprache derart wuchs, daſs die Litteratur dadurch allmählich zum ausschlieſslichen Besitz einer gelehrten Minderheit wurde. Der groſsen Masse vermochte sie nichts mehr zu bieten, weil sie ihr unverständlich geworden war. So nimmt die Schriftsprache in China eine Stellung ein wie früher das Latein bei uns zu Lande. Und auch die unvermeidlichen Begleiterscheinungen sind hüben und drüben ähnlicher Art. Je mehr die Schriftsprache den Charakter einer toten Sprache annahm, um so mehr waren diejenigen, die sich ihrer bedienen wollten, genötigt, ein besonderes Studium auf sie zu verwenden: — so wurde sie zur Kunstsprache, und, einmal in die starre, unveränderliche Form hineingezwängt, muſste der

Geist elend verkümmern. Bei ihrem Wiederaufleben im Zeitalter der Han trug die chinesische Litteratur bereits den Todeskeim in sich.

Wie die Dichtung im Zeitalter der T'ang, so findet die schöne Prosalitteratur in dem der Sung den Abschlufs ihrer Entwicklung. Freilich hat es auch nach der Sung-Periode noch eine beträchtliche Anzahl talentvoller Prosaschriftsteller gegeben, wie auch die Dichtkunst noch heute gepflegt wird, und manche unter den späteren Essayisten, wie Liu Ki (1311—1375), Sung Lien (1310—1381), Wang Shou-jen (1472—1528) und Wang Shi-cheng (1526—1598), stehen sogar in ziemlich hohem Ansehen, aber keiner von ihnen vermochte seine grofsen Vorgänger auf diesem Gebiete zu erreichen, geschweige denn über sie hinauszugehen. Die schöpferische Kraft ist seit dem 13. Jahrhundert als erloschen anzusehen, und was im Laufe der letzten siebenhundert Jahre auf dem Gebiete der Dichtung und des belletristischen Essays geleistet worden ist, bewegt sich durchweg in den altgewohnten Bahnen.

Dafs aber nicht die litterarische Schaffenskraft allein, sondern mit ihr zugleich auch das gesamte geistige und sittliche Leben zum Stillstande gekommen ist, mufs hauptsächlich auf den Einflufs des Chu Hi zurückgeführt werden. Die Schematisierung und Dogmatisierung der confucianischen Lehren, wie er sie zuwege gebracht, konnte nicht anders als hemmend wirken, der metaphysische Trieb, der bei den Chinesen ohnehin nie sonderlich stark entwickelt war, mufste, nachdem seine täglichen Bedürfnisse in so bequemer Weise befriedigt worden, vollends einschlafen, und was das sittliche Handeln anlangt, so ward es so zahllosen minutiösen Vorschriften und Einschränkungen unterworfen, die für jedes, auch noch so geringfügige Vorkommnis des täglichen Lebens vorgesehen waren, dafs von einer freien Entfaltung der sittlichen Kräfte kaum mehr die Rede sein konnte. Die Persönlichkeit verschwindet hinter der Schablone, und die lebendige Moral wird durch einen toten Formalismus verdrängt. Daher die durchgängige innere Unwahrhaftigkeit, an der das ganze moderne Chinesentum krankt.

Seine Apotheose erlebte der Confucianismus im Sinne des Chu Hi, als er schliefslich in feierlichster Form aus kaiserlichem Munde verkündet wurde. Im Jahre 1671 erliefs nämlich der Kaiser K'ang-hi eine Art sittliche Ermahnung an das Volk,

die unter dem Namen Sheng-yü, »das heilige Edikt«, bekannt ist[1]) und in ihrer ursprünglichen Gestalt folgende sechzehn Maximen enthielt, deren jede im Originaltext aus sieben Worten besteht:

I. Befleifsigt euch der Kindesliebe und Bruderliebe, um die sittlichen Beziehungen[2]) unter den Menschen zu kräftigen.

II. Festiget die Familienbande, um die Eintracht leuchten zu lassen.

III. Lebet in Eintracht mit euren Geschlechtsgenossen, damit die Rechtshändel ein Ende finden.

IV. Haltet den Ackerbau und die Pflege der Maulbeerbäume in Ehren, auf dafs ihr mit Nahrung und Kleidung versorgt seiet.

V. Achtet auf Ordnung und Sparsamkeit, auf dafs ihr euer Hab und Gut schonet.

VI. Hebet den Unterricht, um die gelehrten Studien zu regeln.

VII. Verwerfet die Irrlehren, um die rechte Lehre in Ehren zu halten.

VIII. Erläutert die Gesetze, damit die Einfältigen und Unwissenden auf ihrer Hut seien.

IX. Setzet Schicklichkeit und Höflichkeit ins rechte Licht, um die Sitten zu veredeln.

X. Machet den Beruf zur Hauptsache, damit des Volkes Gesinnung gefestigt werde.

XI. Belehret eure Söhne und jüngeren Brüder, um verkehrtem Tun vorzubeugen.

XII. Unterdrückt falsche Anklagen, um die Guten und Braven zu schützen.

XIII. Warnet diejenigen, die Flüchtlinge verborgen halten, damit sie nicht zu Mitschuldigen werden.

XIV. Zahlet eure Abgaben, damit ihr vermeidet, dafs sie zwangsweise eingetrieben werden.

---

[1]) Piry, Le Saint Édit, Étude de littérature chinoise. Shanghai 1879.

[2]) Gemeint sind die sog. *wu-lun*, »die fünf Beziehungen«, die Beziehungen nämlich zwischen Fürst und Untertanen, Vater und Sohn, älteren und jüngeren Brüdern, Ehegatten und Freunden.

XV. Vereiniget euch zu Schutzgenossenschaften [1]), um Raub und Diebstahl zu unterdrücken.

XVI. Lasset ab von Feindschaft und Hafs und achtet euer Leben.

Zu diesen sechzehn Ermahnungen wurde auf Befehl des Kaisers Yung Cheng, des Sohnes und Nachfolgers K'ang-his, ein weitläufiger Kommentar verfafst, der den Titel: Sheng-yü kuang-hiün, »Ausführliche Erläuterungen zum heiligen Edikt«, trägt und im Jahre 1724 unter des Kaisers Namen veröffentlicht wurde. Interessant sind in diesem Kommentare die Ausführungen über das siebente Gebot, weil sich in ihnen die Wandlung, die der Confucianismus durchgemacht hat, mit besonderer Deutlichkeit erkennen läfst. Es handelt sich darin um die Stellungnahme zu anderen Lehren, darunter auch zum Christentum:

»Von alters her sind drei Lehren im Umlauf: aufser der Schule der Litteraten [2]) gibt es nämlich noch Taoisten und Buddhisten. Chu-tszĕ [3]) sagt: ‚Die Lehre Buddhas kümmert sich weder um Himmel und Erde, noch um die vier Himmelsgegenden, sondern zieht einzig und allein das Herz in Betracht, während die des Lao-tszĕ ausschliefslich die Erhaltung der Lebenskraft anstrebt.' Aus diesen gerecht abwägenden Worten des Chu-tszĕ läfst sich die ursprüngliche Tendenz des Taoismus und des Buddhismus erkennen. Seitdem haben sich Landstreicher und obdachloses Gesindel unter der Hand dieser Namen bemächtigt und dadurch die Lehren selbst in Verfall gebracht. Im allgemeinen machen sie sich glückliche und unheilvolle Ereignisse zu nutze, um ihr betrügerisches und haltloses Geschwätz an den Mann zu bringen. Zuerst suchten sie durch Betrug in den Besitz von Geld und Gut zu gelangen und sich damit zu mästen, allmählich aber haben sie es dahin gebracht, dafs Männer und Frauen ohne Trennung der Geschlechter Zusammenkünfte veranstalten, um Weihrauch darzubringen. Ackerbauer und Handwerker vernachlässigen ihr Gewerbe und suchen mit Vorliebe die Gesellschaft von Leuten auf, die von übernatürlichen Dingen

---

[1]) Von alters her bestehen in China Verbände von je zehn Familien zu gegenseitigem Schutze.

[2]) D. h. dem Confucianismus.

[3]) Chu Hi.

reden. Noch schlimmer ist jedoch, dafs sich Verräter und Missetäter hineinstehlen, die Vereine und Eidgenossenschaften gründen. Nachts kommen sie zusammen und gehen bei Tagesanbruch auseinander; sie verletzen die sittliche Ordnung und handeln wider das Recht; sie betören die Mitwelt und hintergehen das Volk, bis ihr Treiben eines schönen Tages ans Licht kommt. Dann werden sie verfolgt und samt ihren Mitschuldigen festgenommen; sie selbst werden ins Gefängnis geworfen uud ihre Frauen und Kinder mit ins Verderben gezogen; die Oberhäupter der Sekten aber werden bestraft wie die schwersten Verbrecher. Was eine Ursache des Glückes sein sollte, ward so eine Quelle des Unheils. Sekten wie die Poh-lien und Wen-hiang sind warnende Beispiele dieser Art.

Was die Sekte des Westens betrifft, die den Himmelsherrn verehrt, so gehört auch sie zu den nicht-kanonischen, und nur weil ihre Vertreter des Kalenderwesens kundig sind[1]), nimmt die Regierung ihre Dienste in Anspruch. Es ist nötig, dafs ihr das wisset!

Jene Irrlehren, die die Menge betören, finden vor dem Gesetze keine Nachsicht. Für Irrlehrer und Zauberer hat der Staat ein für allemal bestimmte Strafen. Indem die kaiserliche Regierung Gesetze erliefs, wollte sie das Volk vom Unrecht abhalten und zu dem Guten hinlenken; indem sie das Falsche verwarf und das Recht erhöhte, wollte sie die Gefahr abwenden und den Frieden herbeiführen. Ihr aber, Heer und Volk, die ihr in einer Zeit der allgemeinen Ruhe von euren Eltern in die Welt gesetzt seid, die ihr besitzet, dessen ihr an Kleidung und Nahrung bedürft, die ihr nach oben wie nach unten hin keinerlei Sorgen habt, — wenn ihr euer natürliches Wesen verdunkeln und euch falschen Geboten zuwenden, wenn ihr den

---

[1]) Da die katholischen Missionare »Gott« durch T'ien-chu, »Himmelsherr«, wiedergeben, wird die katholische Lehre durch T'ien-chu-kiao, »die Lehre vom Himmelsherrn«, bezeichnet. Die Jesuitenmissionare hatten zu Beginn der gegenwärtig herrschenden Dynastie die Leitung der astronomischen Behörde in Peking. Sie waren es, die zuerst europäische Wissenschaft in China einführten und zugleich die wissenschaftliche Erforschung Chinas nach allen Richtungen hin begründeten. Bis auf den heutigen Tag ist die Jesuitenmission in Zi-ka-wei bei Shanghai ihrer stolzen Tradition treu geblieben.

Anordnungen eures Fürsten zuwiderhandeln und die Staatsgesetze verletzen wolltet: wäre das nicht ein Übermafs an Torheit?«

Und am Schlusse heifst es:

»Vertilget die Irrlehren, just als wenn ihr es mit Dieben oder Räubern, mit Wasser oder Feuer zu tun hättet. Denn Diebe und Räuber, Wasser und Feuer schädigen nur den Leib, wohingegen der Schaden, den die Irrlehren anstiften, die Herzen der Menschen trifft. Seinem ursprünglichen Wesen nach ist das menschliche Herz rechtschaffen und ohne Fehl; wenn es nur recht geleitet ist, wird es von selbst unbetört bleiben. Wenn ihr in eurem Wandel die rechten Grundsätze befolgt, wird das Verkehrte nicht über das Rechte triumphieren können.«

Es ist ein völlig neuer Ton, den wir in dieser eindringlichen Ermahnung vernehmen: der Ton der Unduldsamkeit. So konnte nur vom Standpunkte einer Lehre geredet werden, die als ein unfehlbares Dogma angesehen wurde. Allerdings wird schon im Lun-yü dem Confucius der Ausspruch: »Abweichenden Lehren nachzugehen ist verderblich« in den Mund gelegt, aber es ist schwer zu sagen, was er unter solchen verstanden haben mag. Da zu seiner Zeit weder von Taoismus noch von Buddhismus die Rede war, kann er höchstens Abweichungen von den geheiligten Bräuchen und Überlieferungen des Altertums im Sinne gehabt haben. Unduldsamkeit hat dem ursprünglichen Confucianismus völlig ferngelegen. Das schlimmste ist jedoch, dafs es der modern-confucianischen Orthodoxie nachgerade tatsächlich gelungen ist, die Geister unter ihre Herrschaft zu bringen. Am ersten und fünfzehnten Tage jedes Monats wird in allen Städten des Reiches ein Kapitel aus dem Heiligen Edikte in der erweiterten Fassung des Kaisers Yung-cheng vor versammeltem Volke öffentlich verlesen. Es hat dadurch gewissermafsen die Bedeutung eines religiösen Kanons erlangt, und jene feierlichen Versammlungen tragen im heutigen China durchaus den Charakter religiöser Andachten. Da das Heilige Edikt in der klassischen Schriftsprache abgefafst ist und dadurch nur von den Gebildeten verstanden werden kann, hat man überdies beizeiten dafür gesorgt, es durch eine Bearbeitung im Stile der Umgangssprache auch der grofsen Masse zugänglich zu machen.

Es ist begreiflich, dafs in einer Zeit so allgemeiner Stagnation, wie sie nunmehr seit sieben Jahrhunderten in China herrscht, im

besten Falle nur eine Gattung geistiger Tätigkeit gedeihen konnte: die gelehrte Sammelarbeit. Und was die Chinesen an solcher geleistet haben, steht denn auch einzig und ohnegleichen da in der Geschichte der Menschheit. Um mit den zahlreichen Enzyklopädien zu beginnen, so ist das von Ma Tuan-lin (13. Jahrhundert) verfafste Wen-hien t'ung-k'ao, »Eingehende Erforschung der Urkunden«, in 348 Büchern in Europa eines der bestbekannten Werke dieser Art. In 24 Sektionen werden darin die Einteilung der Ländereien, Münzwesen, Bevölkerungsstatistik, Verwaltung, Zölle, Handel, Grundsteuern, Staatshaushalt, gelehrte Prüfungen, öffentlicher Unterricht, Staatsämter, Opferwesen, Ahnenkult, Hofritual, Musik, Kriegswesen, Strafverfahren, Litteratur, Kaisergenealogie, Lehenswesen, Sternkunde, aufsergewöhnliche Naturereignisse, Erdbeschreibung und die Ethnographie der Barbarenvölker behandelt. Das Wen-hien t'ung-k'ao ist jedoch weder das erste noch das umfangreichste Werk der Art. Schon im Jahre 983 war eine Enzyklopädie, das T'ai-p'ing yü-lan, in tausend Büchern erschienen, für die, wie aus der Einleitung ersichtlich, 1690 Werke das Material geliefert hatten, und ähnlichen Charakters, aber noch umfangreicher ist das Yüan-kien lei-han, das im Jahre 1710 vollendet wurde. Aber selbst diese Riesenwerke verschwinden gegenüber den gigantischen Unternehmungen, die unter den beiden letzten Dynastien entstanden sind. Der Ming-Kaiser Yung-loh (1403 bis 1424) war es, der zuerst den grofsartigen Gedanken fafste, alles, was bisher auf sämtlichen Gebieten der Litteratur, Philosophie, Geschichte, Wissenschaft und Kunst geleistet worden war, in übersichtlichen Auszügen in einem grofsen Sammelwerke zu vereinigen. Unter der Oberleitung von drei Präsidenten, fünf Direktoren und zwanzig Unterdirektoren waren 2160 Mitarbeiter an dem Unternehmen beteiligt, das bereits nach Ablauf von drei Jahren zum Abschlufs gebracht worden war. Die Drucklegung dieses 22 937 Bücher umfassenden »Thesaurus des Kaisers Yung-loh«, Yung-loh ta-tien, erwies sich jedoch als so kostspielig, dafs sie unterbleiben mufste, und von den drei Abschriften sind zwei durch Feuer vernichtet, während die dritte, in Peking befindliche, leider unvollständig ist. Freilich ist es jetzt mehr als fraglich, ob selbst dieses einzige Exemplar noch erhalten geblieben ist, da sich während der jüngsten Wirren die Vertreter

der christlichen Kultur eifrigst bemüht haben sollen, an litterarischen Schätzen zu »retten«, was noch irgend zu »retten« war. Dem Yung-loh ta-tien folgte bereits im Jahre 1725 die »auf kaiserlichen Befehl veranstaltete vollständige Sammlung von Tafeln und Schriften alter und neuer Zeit«, K'in-ting ku-kin t'u-shu tsih-ch'eng, das gröſste Sammelwerk der Welt, in welchem fast die ganze einheimische Litteratur Berücksichtigung gefunden hat [1]). Fast noch bezeichnender aber als die Veröffentlichung eines solchen Werkes ist die Tatsache, daſs es vor wenigen Jahren eine neue Auflage erlebt hat, so daſs nunmehr jeder vermögende Bücherfreund die Möglichkeit hat, die 1628 tadellos ausgestatteten Bände für den auſserordentlich geringen Preis von ungefähr tausend Mark in seinen Besitz zu bringen. Ähnliche Kompilationen gibt es auch für das gesamte Gebiet der Staatsinstitutionen, wie z. B. das K'in-ting ta-Ts'ing hoei-tien shi-lih, »die auf kaiserlichen Befehl veröffentlichten gesammelten Statuten und Verordnungen der groſsen Ts'ing-Dynastie [2])« in 920 Büchern.

Ein Gebiet, auf dem sich die Chinesen gleichfalls und schon frühzeitig rühmlichst hervorgetan haben, ist die Lexikographie. Bereits im 2. Jahrhundert n. Chr. erschien das von Hiü Shen verfaſste Shuoh-wen als das erste Werk dieser Art, in welchem gegen zehntausend Schriftzeichen nach ihrer Zusammensetzung und Bedeutung erklärt werden. Die Zahl der seitdem erschienenen Wörterbücher ist Legion, doch ist das verbreitetste unter ihnen wohl unstreitig der unter kaiserlicher Ägide zusammengestellte »Thesaurus des Kaisers K'ang-hi«, K'ang-hi tszĕ-tien, welcher im ganzen 44 449 Schriftzeichen enthält, von denen freilich fast die Hälfte teils veraltet, teils auſser Gebrauch ist. Eine nach Reimen geordnete Konkordanz fast der gesamten Litteratur, das Pei wen yün fu, wurde ebenfalls unter der speziellen Oberaufsicht des Kaisers K'ang-hi zusammengestellt; sie

---

[1]) Wylie, Notes on Chinese Literature, Shanghai 1867, pp. XI, 55 ff.

[2]) Die T'sing-Dynastie ist die seit 1644 herrschende Mandschu-Dynastie. Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, daſs auch eine vollständige Mandschu-Übersetzung dieses Sammelwerkes existiert, was meines Wissens bisher nicht bekannt gewesen ist.



erschien im Jahre 1711 und füllt mit Einschlufs der Nachträge zweihundert fingerstarke Hefte.

Bedenkt man, dafs in diesem flüchtigen Überblick nur ein kleiner Bruchteil dessen Erwähnung finden konnte, was chinesischer Bienenfleifs an kompilatorischer Arbeit geleistet hat, so wird man sich einen ungefähren Begriff von dem kolossalen Umfang und Reichtum dieser Litteratur machen können. Ich entsinne mich nicht, jemals in meinem Leben so sehr das Gefühl von überwältigender Gröfse empfunden zu haben, wie beim ersten Anblick der chinesischen Mauer: soweit das Auge reicht, kahle, scharfgezackte Gebirgsketten, dicht aneinandergeschichtet, einem vom Sturme gepeitschten Meere gleich, das plötzlich zu Stein und Fels erstarrt ist, und mitten durch dieses Landschaftsbild voll herber Gröfse und Schönheit windet sich wie eine Riesenschlange, von Gipfel zu Gipfel klimmend, das grandioseste aller Bauwerke, bis es zuletzt in blauer Ferne den Blicken entschwindet, — und dennoch: verdient nicht der gelehrte Sammelfleifs, der jene Riesenspeicher geistigen Besitzes schuf, zum mindesten dieselbe Bewunderung?

ZEHNTES KAPITEL.

Dramatische und erzählende Litteratur.

Je mehr sich die lebende Umgangssprache von der klassischen Schriftsprache entfernte, die in der Litteratur die Alleinherrschaft beanspruchte, je mehr diese den Charakter einer toten Sprache annahm, um so unvermeidlicher war die wachsende Entfremdung, die zwischen der grofsen Menge einerseits und denen, die zu ihren geistigen Führern berufen waren, anderseits, den Schriftstellern und Dichtern, allmählich Platz griff. Schon seit länger als einem Jahrtausend war die Litteratur innerhalb der engen Grenzen, die ihr ein falscher Bildungsfanatismus gezogen hatte, nicht mehr ein Gemeingut der Nation, sondern nur noch eine Gelehrtenlitteratur gewesen, bis endlich im Zeitalter der Mongolenherrschaft (1206—1368) die Schranken durchbrochen wurden. Was im hergebrachten Stile der klassischen Sprache abgefafst war, mit anderen Worten alles, was bis dahin den Gesamtbestand der Litteratur gebildet hatte, war nur gelehrten Lesern zugänglich gewesen, denn so grofs war bereits die Verschiedenheit zwischen den beiden Idiomen, dafs die Schriftsprache selbst denen, die sie vollkommen beherrschten, nur dann verständlich war, wenn sie den Text schwarz auf weifs vor sich sahen; ein blofses Hören des Gelesenen genügte schon längst nicht mehr.

Aus diesen eigenartigen Verhältnissen erklärt sich die auffallende Erscheinung, dafs Drama und Roman erst zu einer Zeit ins Dasein treten konnten, da die übrigen Zweige der Litteratur bereits im Absterben begriffen waren. Beide Gattungen, das Drama sowohl wie die Belletristik, wenden sich ja ihrem ganzen Wesen nach nicht an den exklusiven Kreis der Büchergelehrten, sondern, und zwar in erster Linie, an das grofse Publikum, — jenes überdies nicht sowohl an den Leser als vielmehr an den

Hörer; sie mufsten sich daher notgedrungen einer Sprache bedienen, die jedermann verständlich war. Und eben weil sie das getan haben, wurden und werden sie von einem tonangebenden Gelehrtendünkel nicht als vollberechtigte Bestandteile der Litteratur angesehen.

Nachdem jedoch einmal der Bann gebrochen war, gab es auch kein Halten mehr. Gleichviel ob anerkannt oder nicht: die neue Strömung war zu mächtig, als dafs die vornehm ablehnende Haltung eines bornierten und geistig verknöcherten Gelehrtentums sie zurückzudämmen vermocht hätte. Jetzt endlich sollte es sich zeigen, dafs die »Lust zu fabulieren« im Chinesentum nicht minder verbreitet war als anderswo, denn mehr, als gut war, fand nunmehr das Bedürfnis nach leichter Unterhaltung in einer wahren Massenproduktion die langentbehrte Nahrung. Und in der Tat kann man sich kaum leidenschaftlichere Theaterfreunde und Romanleser vorstellen, als es die Chinesen der Gegenwart sind. Um so bezeichnender ist es aber für die zähe Macht tiefeingewurzelter Vorurteile, dafs selbst die dramatische und erzählende Dichtung nicht wagen durfte, sich ohne weiteres in das volkstümliche Gewand der Umgangssprache zu kleiden; vielmehr hat sie sich, um ihre Würde nicht völlig preiszugeben, damit begnügt, ihr nur so weit Zugeständnisse zu machen, als es das Verständnis erforderte. Es gibt daher immer noch Dramen und Romane genug, die auf seiten der Leser und Hörer einen über das Durchschnittsmafs hinausgehenden Grad von Belesenheit voraussetzen. Und bei diesem Kompromifs ist es im grofsen und ganzen bis auf den heutigen Tag geblieben; die echte Umgangssprache, wie sie wirklich im Volke lebt, kommt auch heute noch eigentlich nur in Schauspielen und Erzählungen niederster Gattung zur Verwendung.

I. Die dramatische Litteratur.

1. Die Blüte der dramatischen Dichtung im Zeitalter der Mongolenherrschaft.[1])

Wir wissen, dafs bereits im frühesten Altertum die feierliche Opferhandlung von mimischen Tänzen begleitet zu sein pflegte,

[1]) Vgl. Bazin, Théâtre chinois ou choix de pièces de théâtre composés sous les empereurs mongols, Paris 1838. — Derselbe, Le

bei denen die Tänzer bald an Stäben befestigte Federn oder Ochsenschweife, bald Kriegsäxte und Schilde in den Händen hielten, und im Li-ki werden pantomimische Darstellungen erwähnt, welche geschichtliche Vorgänge, wie die Kämpfe des Wu-wang gegen den letzten Herrscher der Shang-Dynastie u. ä. zum Gegenstande hatten und in verschiedene Szenen gegliedert waren. Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, dafs in diesen Schaustellungen die ersten Anfänge der dramatischen Kunst zu suchen sind; um so auffallender ist jedoch, dafs das eigentliche Drama erst so viel später entstanden ist. Denn die Überlieferung bezeichnet ausdrücklich den prunk- und kunstliebenden T'ang-Kaiser Hüan-tsung (713—755) als den Vater der Schauspielkunst. Er war es, der in seinem »Birnbaumgarten« eine Art Schule gründete, deren Zöglinge in Musik, Gesang und Tanz unterrichtet und zu theatralischen Darstellungen angeleitet wurden, woher denn auch noch heutzutage die Schauspieler als »Zöglinge des Birnbaumgartens« bezeichnet werden. Proben dramatischer Dichtung aus der T'ang-Periode besitzen wir leider nicht; so viel scheint indessen nach dem Wenigen, was wir darüber wissen, klar zu sein, dafs das Theater jener Zeit aus der Musik hervorgegangen ist und demgemäfs wohl aus einer Vereinigung von Musik, Gesang und Tanz bestanden haben wird. Diese Annahme gewinnt auch durch die Tatsache an Wahrscheinlichkeit, dafs der durchweg melodramatische Charakter des späteren chinesischen Dramas dessen musikalischen Ursprung deutlich erkennen läfst.

Nimmt man das Zeitalter der T'ang zum Ausgangspunkt, so lassen sich folgende vier Perioden der dramatischen Dichtung unterscheiden:

1) Die Entstehungsperiode unter den T'ang, von der uns, wie gesagt, Näheres nicht bekannt ist.
2) Die Sung-Periode.
3) Die Blütezeit unter der Mongolenherrschaft, und ihre

Siècle des Youên, Paris 1850. — Derselbe, Chine moderne, Paris 1853, vol. II, p. 391 ff. Ferner Rud. von Gottschall, Das Theater und Drama der Chinesen, Breslau 1887, und Tcheng-ki-tong, Le théâtre des Chinois, 2ème éd. Paris 1886.

Nachwirkungen unter der nächstfolgenden Dynastie der Ming.

4) Das moderne Drama.

Aus der Sung-Zeit liegt uns nur ein Drama vor, »Die Geschichte des westlichen Seitenflügels«, Si-siang-ki[1]), von einem gewissen Wang Shi-fu verfaſst, der während der Zeit lebte, da die Sung-Dynastie der Mongolenherrschaft weichen muſste. Da die Chinesen dieses Stück zu den hervorragendsten Meisterwerken ihrer dramatischen Dichtung rechnen, lasse ich eine kurze Skizze seines Inhalts folgen. Frau Cheng, die Witwe eines kürzlich verstorbenen Staatsministers, begibt sich in Begleitung ihrer Tochter Ying-ying und der Zofe Hung-niang nach dem Geburtsort ihres Gatten, um den letzteren dort beizusetzen. Unterwegs ist sie in einem bei der Stadt Ho-chung-fu befindlichen buddhistischen Kloster abgestiegen, dessen abseits gelegenen westlichen Flügel sie bewohnt. Gleichzeitig trifft auf dem Wege nach der Hauptstadt, wo er sein Examen abzulegen beabsichtigt der junge Baccalaureus[2]) Chang-kung in Ho-chung-fu ein. Sein Freund, der General Tu Kioh, befehligt in jener Stadt die Truppen; ihn hofft er dort wiederzusehen. Auf einem Ausfluge besucht er das Kloster und erblickt dort zufällig die Ying-ying. Von ihrer Anmut und Schönheit geblendet, beschlieſst er sofort, sich ihr um jeden Preis zu nähern. Zu diesem Zwecke begibt er sich zum Abte und erwirkt von diesem die Erlaubnis, ebenfalls im Kloster, und zwar in nächster Nähe des westlichen Seitenflügels, abzusteigen. Während er noch beim Abte weilt, erscheint plötzlich die Zofe, um im Auftrage der Frau Cheng eine Seelenmesse für deren verstorbenen Gatten zu vereinbaren, und es ist recht bezeichnend für die wenig respektierliche Rolle, die der buddhistische Klerus im allgemeinen im chinesischen Drama spielt, daſs der würdige Mann im Handumdrehen an dem hübschen Mädchen Feuer fängt; doch ist dies nur eine flüchtige Episode, die auf den weiteren

---

[1]) Si-siang-ki ou l'histoire du pavillon d'occident, comédie en seize actes, traduit par Stan. Julien. Extr. de l'Atsume Gusa. Genève 1872—80.

[2]) Sin-ts'ai, Baccalaureus, heiſsen die Inhaber des ersten (untersten) gelehrten Grades.

Verlauf der Handlung ohne Einfluſs bleibt. Nachdem der Abt den 15. Tag des zweiten Monats für die Seelenmesse angesetzt hat, weil an diesem Tag Buddha ins Nirvana eingegangen ist, bittet Chang Kung, bei dieser Gelegenheit auch für das Seelenheil seiner verstorbenen Eltern Räucherkerzen darbringen zu dürfen, — eine Bitte, die ihm denn auch in verständnisvoller Weise gewährt wird. Es folgt nun im dritten Akt eine Gartenszene, der es an poetischer Anmut nicht fehlt. Chang Kung hat erfahren, daſs Ying-ying allabendlich im Garten Räucherkerzen darzubringen und für das Seelenheil ihres Vaters zu beten pflegt. Hinter der Mauer versteckt, harrt er der Dinge, die da kommen sollen. Bald öffnet sich denn auch die Tür, Ying-ying erscheint und hinter ihr die Zofe mit dem Räuchergerät:

Ying-ying (zu der Zofe). Bringe das Räucherwerk herbei.

Chang Kung (in seinem Versteck). Ich will doch hören, wie die Jungfrau ihr Gebet verrichtet!

Ying-ying (nimmt eine Räucherkerze). Möchte für diese Räucherkerze mein Vater unter den Göttern wiedergeboren werden! (Eine zweite Kerze nehmend.) Möchte für diese Räucherkerze meine Mutter ein langes Leben von hundert Jahren erlangen! (Eine dritte Kerze nehmend.) Möge für diese Räucherkerze .... (Sie stockt und vermag nicht weiterzureden.)

Hung-niang. Nun, Fräulein, wem soll denn die Räucherkerze gelten? Was soll dies Schweigen, das sich jeden Abend wiederholt? — Wohlan, ich will statt Ihrer beten. Mein Wunsch ist, daſs meinem Fräulein ein Chuang-yüan[1]) zum Gemahl beschieden sei, der an Talent und Wissen die Mitwelt überragt, ein Mann, schön von Gestalt und angenehmen Wesens, von mildem Sinn und dabei ernst und streng. Möchten sie hundert Jahre in Liebe verbunden bleiben!

Ying-ying (fügt eine Räucherkerze hinzu und wirft sich auf ihr Antlitz nieder). In diesem Fuſsfall ist der ganze Gram enthalten, der mein Herz erfüllt! (Tut einen tiefen Seufzer.)

Chang Kung. Was ist der Grund, mein Fräulein, daſs Sie, an die Brüstung gelehnt, so kummervoll seufzen? (Beiseite:) Sie scheint etwas auf dem Herzen zu haben. Bin ich auch kein Szĕ-ma Siang-ju, sollte sie nicht dennoch fürwahr eine zweite

---

[1]) Chuang-yüan ist der Titel des ersten unter den Kandidaten, welche die alle drei Jahre stattfindende Palastprüfung bestehen.

Wen-kiün sein?[1]) Ich will doch einmal ein Lied hersagen und sehen, was sie dazu sagt! (Rezitiert mit lauter Stimme:)

> Wonnig strahlt die monddurchglänzte Nacht —
> In der Blumen Schatten stille Frühlingspracht!
> Ach, dafs ich, dem Mond so nah,
> Seine Göttin noch nicht sah!

Ying-ying. Da ist jemand in der Mauerecke, der Verse rezitiert!

Hung-niang. Das ist just die Stimme jenes jungen Narren, der noch keine Frau gefunden hat!

Ying-ying. Seine Verse klingen so rein und frisch, — Hung-niang, ich will doch versuchen, ihm in Reimen zu antworten!

Hung-niang. Nur immer zu; ich bin ganz Ohr.

Ying-ging.

> Hinter blum'gem Vorhang mufs ich einsam leiden,
> Denn für mich gibt's keine Lenzesfreuden!
> Hat der kühne Sänger mit mir Armen
> Denn kein Mitleid, kein Erbarmen?[2])

Chang Kung (überrascht und erfreut). Das heifst prompt gegeantwortet, fürwahr! Sollte ich nicht über die Mauer steigen und mir die Jungfrau ansehen?

Ehe er jedoch sein Vorhaben ausführen kann, haben sich die beiden Mädchen, durch ein Geräusch erschreckt, bereits wieder ins Haus zurückgezogen.

Nun folgt die Schürzung des Knotens. Am 15. Tage des zweiten Monats findet die Seelenmesse statt. Der Abt stellt den Chang Kung der Frau Cheng als seinen Verwandten vor, woraufhin dieser die Erlaubnis erhält, an der Feier teilzunehmen. Inzwischen hat aber auch schon der Räuberhauptmann Sun Fei-hu von der Schönheit der Ying-ying gehört und umzingelt mit einer Schar Bewaffneter das Kloster, um sich ihrer zu bemächtigen. In ihrer Angst verspricht Frau Cheng demjenigen,

---

[1]) Der Dichter Szĕ-ma Siang-ju bezauberte die schöne junge Witwe Wen-kiün durch seinen Gesang derart, dafs sie sich von ihm entführen liefs.

[2]) Im Original bedient sich Ying-ying in ihrem Verse derselben Reime wie Chang Kung in dem seinen.

dem es gelingen würde, die Räuber zu vertreiben, die Hand ihrer Tochter. Sofort erklärt sich Chang Kung dazu bereit und ruft seinen Freund Tu Kioh zu Hilfe, der denn auch bald mit seinen Truppen zur Stelle ist und die Räuber auseinanderjagt. Am nächsten Tage läfst Frau Cheng den Chang Kung zu sich entbieten, um ihm ihren Dank auszusprechen. Frau Cheng heifst ihn zwar aufs freundlichste willkommen, bekennt ihm jedoch gleichzeitig, dafs ihre Tochter bereits einem anderen zugesprochen sei und sie unmöglich dem Willen ihres verstorbenen Gemahls zuwiderhandeln dürfe. Über diesen unerwarteten Ausgang ist Chang Kung nicht minder verzweifelt als Ying-ying. Jetzt aber ist es die Zofe, die sich der beiden Liebenden erbarmt und die Rolle des *postillon d'amour* übernimmt. Das Ende vom Liede ist, dafs Ying-ying sich zu einem nächtlichen Stelldichein im Garten verleiten läfst, und zur festgesetzten Stunde hält denn auch Chang Kung die Geliebte in seinen Armen. »Wolken und Regen« ist im Chinesischen der poetische Ausdruck für heikle Situationen dieser Art. Es dauert jedoch nicht lange, bis die Sache ruchbar wird, und nun kommt es zu einer erregten Auseinandersetzung zwischen Frau Cheng und der Zofe. »Du Nichtswürdige« fährt Frau Cheng die Hung-niang an, »bist schuld an allem!« Diese aber bleibt die Antwort nicht schuldig. »Die Angelegenheit betrifft weder Chang Kung noch Ying-ying noch mich,« entgegnet sie, »sondern Sie sind es, die den Fehler begangen hat.«

Frau Cheng. Diese Spitzbübin! Jetzt wälzt sie gar die Schuld auf mich! Worin soll mein Verschulden denn bestanden haben?

Hung-niang. Treue ist des Menschen Grundlage. Ein Mensch, der keine Treue kennt, ist nichts mehr wert. Vorhin, als die feindliche Schar das Kloster umzingelt hielt, versprachen Sie dem, der sie zum Rückzug zwingen würde, Ihre Tochter zum Weibe. Wenn Chang Kung nicht in des Fräuleins Schönheit verliebt gewesen wäre, was sollte ihn wohl bewogen haben, den Rettungsplan zu ersinnen? Jetzt aber, da der Feind zurückgeschlagen und Sie in Sicherheit geborgen sind, jetzt reut Sie des gegebenen Wortes, — heifst solches etwa nicht die Treue brechen? Nachdem Sie nun einmal den Ehebund nicht zulassen wollten, hätten Sie ihn mit Geld und Seidenstoffen beschenken sollen und seiner Wege ziehen

lassen, statt ihn noch länger hier im Hause zu behalten. Die Folge davon war, dafs das erbitterte Mädchen und der von Einsamkeit verzehrte Mann, die doch so nahe beisammen waren, einander heimlich sahen. Daraus ist alles entstanden. Wenn Sie die Angelegenheit nicht zu vertuschen suchen, werden Sie erstlich Ihr edles Haus zu Schanden bringen, ferner mit Schimpf belohnen, was Chang Kung für Sie gethan; und wenn Sie gar die Angelegenheit vor die Gerichte bringen, so wird vor allem Sie die Schuld treffen, weil Sie es waren, die es an strenger Zucht hat fehlen lassen. Daher wär' es nach meiner einfältigen Ansicht das beste, wenn Sie den kleinen Fehltritt vergeben und das grofse Werk vollenden wollten. Das würde fürwahr ein Gewinn für ewige Zeiten sein!

Frau Cheng sieht denn auch ein, dafs die Zofe im Grunde recht habe und verspricht nunmehr dem Chang Kung die Hand ihrer Tochter, jedoch unter der Bedingung, dafs er erst in die Hauptstadt reise und sein Examen bestehe.

Es ist entschieden ein feiner Zug, dafs der Dichter es verschmäht, die Fabel nach dem bewährten Rezepte: »Ende gut, alles gut« zu einem trivialen Abschlufs zu bringen. Nachdem das Los des Chang Kung entschieden ist, tritt dieser die Reise nach der Hauptstadt an. Todtmüde kehrte er unterwegs in einem Gasthof ein und legt sich nieder. Im Traume erscheint ihm die Ying-ying, die ihm gefolgt ist und an seiner Seite bleiben will. Doch in demselben Augenblicke klopft ein Soldat ans Tor und verlangt die Auslieferung des Mädchens. Vor Schreck erwacht, springt Chang Kung vom Lager auf, öffnet das Tor und merkt jetzt erst, dafs er nur geträumt hat:

»Ach, so war es also doch nur ein Traum! Ich will doch wenigstens das Tor öffnen und ausschauen .... Nichts sehe ich als den Himmel, dem eine taudurchtränkte Luft entströmt, und unter mir die reifbedeckte Erde. Der Morgenstern geht auf; noch leuchtet der schwindende Mond. Ohne Grund nisten Schwalbe und Sperling da droben auf den hohen Zweigen; der Traum von den Mandarinenenten[1]), die auf gleichem Pfühle ruhen, blieb unvollendet!«

Mit dieser stimmungsvollen Szene schliefst das Stück, das

[1]) Schwalbe und Sperling symbolisieren die Sorglosigkeit; die Mandarinenenten gelten als Embleme ehelichen Glückes.

noch alle Mängel einer in ihren Anfängen befindlichen Technik aufweist. Mit langsamer Schwerfälligkeit zieht sich die ziemlich dürftige Handlung durch sechzehn Akte hin, und die Gliederung des Stoffes ist unbeholfen und ungleichmäfsig, wie denn z. B. der ganze sechste Akt durch die Szene ausgefüllt wird, in der die Zofe zu Chang Kung kommt und ihm die Einladung der Frau Cheng überbringt, eine Szene, die, an sich unwichtig, nichts zum Gange der Handlung beiträgt. Auch trägt das ganze Stück einen vorwiegend lyrischen Charakter, der in den zahlreichen für den Gesang bestimmten metrischen Bestandteilen hervortritt, mit denen es durchsetzt ist. Offenbar steht das Si-siang-ki dem ursprünglich opernhaften Stile des chinesischen Dramas noch sehr viel näher, als das bei den späteren Erzeugnissen der dramatischen Dichtung der Fall ist. —

In der Zeit der Mongolenherrschaft, als das Drama den Höhepunkt seiner Entwicklung erreichte, läfst sich in dieser Hinsicht ein merklicher Fortschritt erkennen. Es werden 85 dramatische Dichter, die jener Periode angehören, erwähnt, und die Gesamtzahl der von ihnen verfafsten Stücke beläuft sich auf 564. Hundert der besten unter ihnen sind zu einer Sammlung vereinigt worden und bilden, sozusagen, das klassische Repertoire des chinesischen Theaters. Eine charakteristische Eigentümlichkeit des Dramas der Mongolenzeit besteht darin, dafs der Gesang nicht, wie im älteren Drama, vorherrscht, sondern im allgemeinen auf eine der handelnden Personen beschränkt bleibt, und zwar entsprechen die gesungenen Bestandteile in gewissem Sinne dem Chore der antiken Tragödie, da sie meist — nicht durchweg — aufserhalb des Ganges der Handlung stehen und gleichsam die Vermittlung zwischen Dichter und Publikum bilden. Der Träger dieser Rolle pflegt stets eine der Hauptpersonen des Stückes zu sein und, soweit er sich am gesprochenen Dialoge beteiligt, zugleich im Mittelpunkte der Handlung zu stehen.

Die hundert Stücke aus der Mongolenzeit bestehen durchweg aus vier, höchstens fünf Akten, doch geht ihnen oft ein dialogisierter Prolog voraus, der in den allgemeinen Gang der Handlung einführt. Die handelnden Personen werden im Texte nicht mit dem Namen der Rolle, deren Träger sie sind, sondern nach ihrem Rollencharakter bezeichnet, ähnlich dem Arlecchino, Pantalone, Dottore, Scapino u. s. w. der italienischen Komödie. Welche

Rolle die einzelnen Darsteller im Stücke vertreten, erfährt das Publikum in höchst naiver Weise von diesen selbst, indem jede der handelnden Personen sich bei ihrem Auftreten durch die gewissenhafte Angabe ihres Vor- und Zunamens sowie durch eine mehr oder weniger ausführliche Darlegung ihres Lebenslaufes einführt, — ein Verfahren, das bis auf den heutigen Tag üblich geblieben ist.

Seinem Inhalte nach läſst sich das chinesische Drama am besten in vier Gattungen einteilen: das historische Drama, das bürgerliche Schauspiel, die Charakterkómödie und das Zauberdrama phantastisch-mythologischen Inhalts. Eine theoretische Unterscheidung von Trauerspiel und Lustspiel kennen die Chinesen nicht, obwohl beide Gattungen in ihrem Drama vertreten sind. Unter den historischen Dramen ist »Die Waise aus dem Hause Chao«[1]), von einem gewissen Ki Kiün-siang verfaſst, in Europa wohl das bekannteste, da bereits im Jahre 1736 eine von P. Prémare verfaſste französische Übersetzung dieses Schauspiels im dritten Bande von du Halde's Descripton géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise erschienen war, die Voltaire die Anregung zu seiner Tragödie L'Orphelin de la Chine gegeben hat. Das Stück spielt unter der Regierung des Fürsten Ling-Kung von Tsin (620—607 v. Chr.) und behandelt einen Stoff, der dem Tso-chuan entlehnt ist.[2]) Es beginnt mit folgendem Prolog, der das Publikum mit den Begebenheiten bekannt macht, die der eigentlichen Handlung als Voraussetzung gedient haben:

Erster Auftritt.

T'u Ngan-kuh (von Soldaten begleitet).

T'u Ngan-kuh. Ich bin T'u Ngan-kuh, Oberbefehlshaber im Staate Tsin. Seit mein Gebieter, der Fürst Lingkung, den Thron innehat, gab es unter sämtlichen Beamten nur zwei, denen er sein Vertrauen schenkt: unter den Zivilbeamten war es Chao Tun, und unter den Offizieren bin ich

---

[1]) Tchao-chi-kou-eul, ou l'orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, traduit du chinois par Stan. Julien. Paris 1834.

[2]) Die betr. Stelle ist oben, S. 77 ff., mitgeteilt worden.

es. Wir beide lebten in schlechtem Einvernehmen. Ich hatte stets die Absicht, ihn zu vernichten, doch wollte es mir immer nicht gelingen, mich seiner zu bemächtigen. Der Sohn jenes Chao Tun heifst Chao Shoh und ist der Schwiegersohn des Fürsten Ling-kung. Ich hatte einen verwegenen Mann entsandt, der, mit einem Dolche bewaffnet, über die Mauer steigen und den Chao Tun erstechen sollte; statt dessen nahm jener wider Erwarten sich selber das Leben, indem er sich gegen einen Baumstamm warf.

Als Chao Tun eines Tages aus der Stadt hinausgegangen war, um die Bauern zur Arbeit anzuspornen, erblickte er einen Mann, der unter einem Maulbeerbaume lag und nahe daran war, Hungers zu sterben. Er gab ihm Wein und Reis zur Stärkung; jener aber ging, nachdem er von beidem genossen, ohne ein Wort seines Weges.

Nicht lange danach brachte ein Barbarenfürst dem Fürsten Ling-kung einen Hund als Tributgeschenk dar, den der Fürst mir verehrte. Von nun an fafste ich einen Plan, um den Chao Tun zu verderben. Ich legte den Hund an die Kette und liefs ihn einige Tage lang ohne Futter; im Garten aber hängte ich inzwischen eine als Chao Tun kostümierte Strohpuppe auf, die, mit purpurnem Gewande und schwarzen Stiefeln bekleidet und mit einem kostbaren Gurte umgürtet, ein Elfenbeintäfelchen in den Händen [1]) hielt. In dem Bauche der Puppe hatte ich das Herz und die Lunge eines Schafes versteckt. Dann führte ich den Hund herbei und liefs ihn, nachdem ich das purpurne Gewand des Chao Tun zurückgeschlagen, seinen Hunger stillen. Nachdem ich ihn dann wieder eingesperrt und einige Tage lang hatte hungern lassen, führte ich ihn abermals aus seinem Gelafs heraus; sofort stürzte sich der Köter auf die Strohpuppe, zerrifs das Gewand und verschlang die Lockspeise. Auf diese Weise richtete ich ihn hundert Tage lang ab, und als ich glaubte, so weit zu sein, dafs ich ihn verwenden könnte, begab ich mich zum Fürsten und teilte ihm mit, dafs ein ungetreuer und pietätloser Mensch ihn zu hintergehen trachte. Als der Fürst das

[1]) Die Beamten pflegten, wenn sie zur Audienz erschienen, ein Elfenbeintäfelchen in den Händen zu halten, auf welches sie die Befehle des Fürsten notierten.

vernahm, geriet er sofort in maſslosen Zorn und verlangte zu wissen, wer es sei. Ich aber sagte: »Jener vom Barbarenfürsten dargebrachte Hund ist mit einem wunderbar feinen Instinkte begabt; er wird ihn sofort erkennen.« Da rief der Fürst voll Freude: »Zu Yaos und Shuns Zeiten gab es das Hiai-ch'ai[1]), das sich auf die Übeltäter zu stürzen pflegte, — wer hätte gedacht, daſs es auch in meinem Staate ein solches Wundertier gibt! — Wo ist der Hund?« — Nun holte ich ihn auf der Stelle herbei. Chao Tun stand gerade in seinem purpurnen Gewande zu seiten des Ruhebettes, auf dem der Fürst saſs. Kaum hatte der Köter ihn erblickt, als er auf ihn losstürzte, sein Gewand zerriſs und ihn biſs. — »T'u Ngan-Kuh,« schrie der Fürst, »du hast den Hund auf ihn gehetzt! Wehe! Solltest du nicht ein Verleumder sein?«

Nachdem ich den Hund einmal losgelassen hatte, verfolgte er den Chao Tun, der sich schleunigst aus der Halle hinaus rettete. In diesem Augenblicke kam jedoch ein Mann herbeigesprungen, der sich in der Nähe aufgehalten hatte, und streckte das Tier mit einem Keulenschlage zu Boden. Das war T'i-mi Ming, der Anführer der fürstlichen Leibwache. Mit der einen Hand packte er den Hund beim Kopffell, während ihn die andere mit einem Schwertstreich mittendurch hieb. Chao Tun war inzwischen zum Palasttore hinausgegangen, um seinen vierspännigen Wagen zu suchen. Da ich jedoch wohlweislich zwei der Pferde hatte ausspannen und eins der beiden Räder abnehmen lassen, so rückte der Wagen, nachdem jener ihn bestiegen hatte, nicht von der Stelle. In diesem Augenblicke legte sich ein kräftiger Mann, der gerade vorbeikam, ins Mittel, und während er mit der einen Hand das Rad stützte und mit der anderen die Pferde peitschte, zogen die Tiere an, und Chao Tun war gerettet. — Ihr werdet fragen, wer der Mann gewesen sei? — Kein anderer als Ling Cheh, eben jener Mann, der ehemals verhungert unter dem Maulbeerbaum gelegen hatte.

Nachdem ich mich der Einwilligung des Fürsten vergewissert hatte, lieſs ich nun sämtliche dreihundert Angehörige des Ge-

---

[1]) Das Hiai-ch'ai ist ein Fabeltier, eine Art Einhorn, von dem die Sage geht, daſs es gut und böse unterscheiden könne und sich auf die Übeltäter stürze.

schlechtes Chao ohne Unterschied des Standes niedermetzeln. Der einzige Überlebende ist Chao Shoh, der mit der Prinzessin, seiner Gemahlin, im Palaste lebt. Da er des Fürsten Schwiegersohn ist, ging es nicht wohl an, auch ihn töten zu lassen, jetzt aber trachte ich danach, das Unkraut mit der Wurzel auszurotten, damit es nicht neue Schöſslinge treibe. Zu diesem Zwecke habe ich einen fürstlichen Befehl gefälscht und einen Boten zu Chao Shoh entsandt, der ihm eine Bogenschnur, vergifteten Wein und einen Dolch überbringen soll, damit er sich eines dieser Geschenke bediene, um seinem Leben ein Ende zu machen. Ich habe ihm befohlen, sich unverweilt auf den Weg zu machen und mir umgehend Bescheid zu sagen. (Ab.)

Zweiter Auftritt.

Chao-Shoh und die Prinzessin, seine Gemahlin.

Chao Shoh. Ich, Chao Shoh, bekleide das Amt eines Tu-wei[1]). Wer hätte gedacht, daſs T'u Ngan-kuh sich mit meinem Vater schlecht vertragen und den Fürsten Ling-kung verleiten würde, mein ganzes Geschlecht auszurotten!

Prinzessin, vernimm meinen letzten Willen. Du bist jetzt guter Hoffnung. Wenn du mit einem Mädchen niederkommst, so ist darüber kein Wort weiter zu verlieren; für den Fall jedoch, daſs es ein Knabe sein sollte, will ich ihm schon jetzt, da er noch im Mutterleibe ruht, den Namen Chao-shi-ku-êrh (die Waise aus dem Geschlechte Chao) geben, auf daſs er, zum Mann herangewachsen, seine Eltern räche.

Die Prinzessin. Wehe! Willst du mir das Herz brechen?

Dritter Auftritt.

Die Vorigen. Ein Bote.

Der Bote. Ich komme auf Befehl des Fürsten, um drei Geschenke zu überbringen, die der Fürst seinem Schwiegersohne Chao Shoh verleiht: eine Bogenschnur, vergifteten Wein und einen Dolch, auf daſs er eins von diesen wähle und unverzüglich sterbe. Alsdann soll ich die Prinzessin in ihrem Palaste einkerkern. Ich darf nicht lange säumen, sondern muſs augenblick-

---

[1]) Ein militärischer Rang.



lich den Befehl ausrichten. Vorwärts denn! Doch da bin ich ja schon am Tore des Palastes! (Den Chao Shoh erblickend.) Chao Shoh, kniee nieder und vernimm des Fürsten Befehl. (Liest:)

»Massen dein ganzes Geschlecht, der Treue und Kindesliebe bar, den Fürsten hintergangen und die Gesetze verletzt hat, habe ich deine sämtlichen Anverwandten ohne Unterschied des Ranges dem Tode überliefert. Dennoch ist das Unrecht noch nicht völlig gesühnt. In Erwägung des Umstandes jedoch, dass du mit mir verschwägert bist, habe ich es nicht über mich gewinnen können, dich gleichfalls hinrichten zu lassen, sondern sende dir eigens drei Geschenke, auf dass du nach eigenem Ermessen eines von ihnen wählest und sterbest. Die Prinzessin, deine Gemahlin, soll in ihrem Palaste gefangen gehalten werden und darf keinerlei Verkehr mit ihren Anverwandten unterhalten.«

Wohlan, Chao Shoh! Des Fürsten Gebot duldet weder Widerstand noch Aufschub; rasch mache deinem Leben ein Ende!

Chao Shoh. Prinzessin, was bleibt mir jetzt noch übrig?

Die Prinzessin. O Himmel, erbarme dich! Unser ganzes Haus ist vernichtet, und die Toten haben keine Stätte, da sie begraben werden können!

Chao Shoh. Prinzessin, bewahre, was ich dir geboten, treu im Gedächtnis!

Die Prinzessin. Ich habe dich verstanden.

(Chao Shoh ersticht sich mit dem Dolche und wird fortgetragen.)

Die Prinzessin. O mein Gemahl! Der Schmerz um dich wird mich töten! (Ab.)

Der Bote. Chao Shoh hat mit dem Dolche seinem Leben ein Ende gemacht, und die Prinzessin ist im Palaste eingekerkert; so will ich mich denn augenblicklich auf den Heimweg machen und dem Fürsten Bericht erstatten. (Ab.)

Der erste Akt knüpft an die im Prolog geschilderten Begebenheiten an. T'u Ngan-kuh erhält die Nachricht, dass die Prinzessin eines Sohnes genesen sei, und aus Angst, dass ihm in dem Knaben dereinst ein Rächer erstehen könnte, trifft er sofort die erforderlichen Vorkehrungen. Der General Han Kiueh erhält den Befehl, den Palast der Prinzessin zu bewachen, damit kein Unbefugter ihn betreten noch verlassen könne. Die un-

glückliche Prinzessin aber hat natürlich nur den einen Wunsch, ihr Kind aus dem Palaste zu schaffen, um sein Leben zu erhalten. Der einzige Freund, dem sie vertraut, ist ihr Arzt Ch'eng Ying; ihn läfst sie zu sich bitten und fleht ihn an, das Kind zu retten. Als dieser indessen zögert, sein Leben aufs Spiel zu setzen, erdrosselt sich die Prinzessin in ihrer Verzweiflung vor seinen Augen. Nunmehr ist Ch'eng Ying zum Aufsersten entschlossen: er verbirgt das Kind in seinem Medizinkasten und deckt es mit Heilkräutern zu, damit man es nicht entdecke. Der General Ha̭n Kiueh selbst, der im Grunde seines Herzens über die Grausamkeit des T'u Ngan-kuh empört ist, verhilft ihm zur Flucht, gibt sich jedoch selber gleich darauf den Tod, weil er die Schmach, seinen Vorgesetzten hintergangen zu haben, nicht überleben kann.

Kaum hat T'u Ngan-kuh von dem Geschehenen Kunde erhalten, so erläfst er ein gefälschtes fürstliches Dekret, nach welchem alle Kinder männlichen Geschlechts im Alter von einem bis sechs Monaten getötet werden sollen. Hiermit beginnt der zweite Akt, der jedoch im übrigen im Dorfe T'ai-p'ing spielt, woselbst der ehemalige Staatsminister Kung-sun Chu-kiu seinen Ruhesitz hat. Dieser ist ein alter Freund des Ch'eng Ying, und an ihn wendet er sich mit der Bitte, das Kind in seinem Hause zu verbergen; er selbst hingegen wolle seinen eigenen gleichaltrigen Sohn für die Waise aus dem Hause Chao ausgeben und sein und seines Kindes Leben zum Opfer bringen. Jener will jedoch davon nichts wissen; er sei ein alter Mann und werde es doch nicht mehr erleben, dafs der Knabe, zum Manne herangewachsen, sein Haus rächen könne, — lieber solle Ch'eng Ying, der noch im rüstigen Mannesalter stehe, das Kind aufziehen und ihm dafür das seine überlassen; dann solle er ihn bei T'u Ngan-kuh denunzieren; er sei gern bereit, dann mit dem Söhnlein des Ch'eng Ying den Tod zu erleiden. Da der Greis keine Widerrede duldet, bleibt dem Ch'eng Ying nichts anderes übrig, als auf den Vorschlag einzugehen, und so begibt er sich schliefslich mit dem Kinde heim, um statt des letzteren den eigenen Sohn zu opfern.

Im dritten Akt erscheint Ch'eng Ying bei T'u Ngan-kuh und hinterbringt ihm, dafs Kung-sun Chu-kiu das Kind verborgen halte. Jener will es zuerst nicht glauben, bis Ch'eng

Ying ihm beteuert, nur die Sorge um das Wohl des eigenen Sohnes habe ihn zu dem Geständnis verleitet. Da begibt er sich in Begleitung des Ch'eng Ying und einer Schar Soldaten zu Kung-sun Chu-kiu und stellt ihn zur Rede. Dieser leugnet. Vergeblich sucht T'u Ngan-kuh ihn durch Stockprügel zum Geständnis zu zwingen. Schliefslich schöpft er Argwohn, und jetzt wird dem Ch'eng Ying das Schwerste zugemutet: er selbst mufs auf das Geheifs des T'u Ngan-kuh die Züchtigung des Freundes übernehmen. Unter den Qualen der Bastonnade ist der Greis nahe daran, das Geheimnis zu verraten, und dieser innere Kampf, aus dem er schliefslich als Sieger hervorgeht, ist ein ergreifendes Moment in der sonst nach unserem Empfinden rohen Prügelszene. Es entspinnt sich da folgender Dialog:

T'u Ngan-kuh. Kung-sun Chu-kiu, du alter Schurke! Weifst du auch, dafs es Ch'eng Ying ist, der dich schlägt?

Ch'eng Ying (schlägt ihn). Heraus mit dem Geständnis! (Er versetzt ihm drei Hiebe.)

Kung-sun Chu-kiu. Wehe! Von allen Schlägen, die ich heut erhalten, schmerzten mich noch keine so wie diese!

T'u Ngan-kuh. Ch'eng Ying ist es, der dich schlug!

Kung-sun Chu-kiu. Ch'eng Ying! Du bist es, der mich wund schlägt!

Ch'eng Ying. General, seit ich den alten Schwachkopf prügle, scheint er irre zu reden.

Kung-sun Chu-kiu (singt:)

> Wer ist's, der mich in wildem Eifer töten will?
> Ch'eng Ying, hab' ich wohl deinen Hafs verdient,
> Dafs du mich alten Mann so grausam folterst?

Ch'eng Ying. Heraus mit dem Geständnis!

Kung-sun Chu-kiu. Ich will ja gestehen! Ich will ja gestehen! (Singt:)

> Vor seiner Hiebe Wucht weifs ich mich nicht zu retten, —
> Es ringt der Schmerz mir das Geständnis ab!
> Wohl weifs er, dafs nicht ich das Kind verborgen halte,
> Und dennoch gab er mich absichtlich an!

(Ch'eng Ying wird von Rührung überwältigt. Kung-sun Chu-kiu fährt fort zu singen:)

> Fürwahr, nicht länger duld' ich diese Qualen!
> So sehr ich mich auch wehr', erlieg' ich doch der Pein.
> Entsetzen seh' ich auch auf seinem Antlitz,
> Und kaum vermag er, zitternd, auf den Beinen sich zu halten!

Ch'eng Ying. Du solltest doch nur ohne weiteres gestehen, so brauchte ich dich wenigstens nicht totzuprügeln!

Kung-sun Chu-kiu: Ja, ja, ja! (Singt:)

Selbander trachteten das Kind zu retten wir!

T'u Ngan-kuh. Jetzt verstehe ich, dafs er einen Mitschuldigen meint! Du sprichst von zweien: der eine bist du — wer ist der andere? Bekenne die Wahrheit, so will ich dein Leben schonen!

Kung-sun Chu-kiu. Ihr wollt, dafs ich ihn nenne? Wohlan, ich will es tun — ich will es tun! (Singt:)

Ach! auf der Zunge Spitze war das Wort,
Doch hab' ich's noch verschlucken können!

T'u Ngan-kuh. Ch'eng Ying, solltest du dahinterstecken?

Ch'eng Ying. Holla, Alter! Hüte dich, einen Unschuldigen anzuklagen!

Kung-sun Chu-kiu. Ch'eng Ying, wie kommt es, dafs du so betreten bist? (Singt:)

Glaubst du etwa, ich sei dir gleich, der du,
Was du begonnen, nicht zu enden weifst?

T'u Ngan-kuh. Vorhin sprachst du von zweien, — wie kommst du dazu, es jetzt auf einmal zu leugnen?

Kung-sun Chu-kiu. Ihr habt mich so geschlagen, dafs ich schier von Sinnen bin.

T'u Ngan-kuh. Wenn du jetzt nicht redest, werde ich dich zu Tode prügeln lassen!

Kung-sun Chu-kiu (singt:)

Wohlan, so schlagt nur zu, so viel, als euch beliebt!
Schon ist die Haut zerrissen und das Fleisch zerfetzt —
Doch nimmermehr werd' einen andern ich beschuld'gen!

In diesem Augenblicke kommen die Soldaten, die inzwischen das Haus des Kung-sun Chu-kiu durchsucht haben, mit dem Söhnlein des Ch'eng Ying herbei. T'u Ngan-kuh packt das Kind und zerhackt es in drei Stücke. Mit Mühe verbirgt Ch'eng Ying seine Tränen, während Kung-sun Chu-kiu die Waise aus dem Hause Chao seiner Obhut anempfiehlt und darauf stirbt, indem er sich den Schädel an den steinernen Stufen der Treppe zerschmettert. T'u Ngan-kuh aber versichert den

Ch'eng Ying seiner Dankbarkeit und Freundschaft; er soll fortan sein Hausgenosse sein, und da er selbst kinderlos ist, adoptiert er dessen angeblichen Sohn.

Der vierte Akt spielt zwanzig Jahre später. T'u Ngan-kuh ist stolz auf seinen Adoptivsohn, und um ihm eine glänzende Zukunft zu sichern, beschliefst er, den Fürsten Ling-kung zu ermorden, sich des Thrones zu bemächtigen und seinem Adoptivsohn dann die Stellung zu geben, die er selbst gegenwärtig einnimmt. Der verwaiste Sprofs aus dem Hause Chao, der als angeblicher Sohn des Ch'eng Ying den Namen Ch'eng Pei führt, ist inzwischen unter eifrigen Studien und unausgesetzten Waffenübungen zum Manne herangereift, ohne zu ahnen, wes Sohn er ist. Ch'eng Ying aber hat in der Stille Bildnisse rechtschaffener Minister und Feldherren, die sämtlich eines unwürdigen Todes gestorben waren, angefertigt und zu einem Buche vereinigt. Diese Bilder zeigt er nun dem Jüngling und lüftet so den Schleier, der ihm bisher die Geschichte seines Hauses verhüllt hatte. Tief ergriffen und von Zorn erfüllt, tut Ch'eng Pei den feierlichen Schwur, seine Vorfahren an T'u Ngan-kuh zu rächen.

Im fünften Akte findet die Fabel ihren Abschlufs. Ch'eng Pei hat die Ruchlosigkeit des T'u Ngan-kuh zu des Fürsten Kenntnis gebracht, und der Minister Kiang Wei erhält den Befehl, den Missetäter und sein ganzes Geschlecht dem Tode zu überliefern. Ch'eng Pei aber wird unter dem Namen Chao Wu zum Erben des Hauses Chao eingesetzt.

Nicht nur einzelne Motive des Stückes, wie das des Kindertausches und der Verwendung einer Schachtel zu diesem Zwecke, sondern auch ganze Szenen (die Beteiligung des Generals Han Kiueh an der Rettung des Kindes und die Prügelszene) sind der »Geheimnisvollen Schachtel« entlehnt, einem Drama, das derselben Periode angehört und einen anonymen Dichter zum Verfasser hat[1]); wie es denn überhaupt nichts Seltenes ist, dafs die nämlichen Motive in verschiedenen Dramen wiederkehren. So finden wir z. B. das Motiv des Kindertausches und das der Bildnisse (im vierten Akt) in zwei Schauspielen der neuesten Zeit wieder: das erste in dem »Austausch der Söhne auf dem Richt-

[1]) S. Bazin, Chine moderne, II, p. 405 ff.

platze« (Fah-ch'ang huan-tszĕ), das zweite in einem Stücke, das den Titel »Die Kraftprobe und die Betrachtung der Ahnenbilder« (Kiü-ting kuan-hoa) trägt, welche beiden Schauspiele heutigentags zum eisernen Bestande der Pekinger Bühne gehören.[1]) Man darf eben nicht vergessen, dafs der Begriff des geistigen Eigentums dem Chinesen so gut wie fremd ist und daher auch der litterarische Diebstahl in China keineswegs so streng verurteilt wird wie bei uns.

In einem ganz anderen sozialen Milieu als das vorige Stück spielt der »Kreidekreis«, Hoei-lan-ki[2]), ein Sittendrama, das sehr wohl geeignet erscheint, den Typus des bürgerlichen Schauspiels zu veranschaulichen. Frau Chang, eine mittellose Witwe, die einst bessere Tage gesehen hat, lebt mit ihren beiden Kindern, einem Sohne und einer Tochter. Die letztere, Hai-t'ang mit Namen, ist die Hauptfigur des Stückes. Von der Mutter dazu angehalten, »mit ihrer Schönheit Handel zu treiben«, ist sie es, die die ganze Familie ernährt, während ihr Bruder Chang Lin ein Taugenichts und Faulenzer ist, der sich zwar berechtigt glaubt, seine Schwester um ihres schimpflichen Gewerbes willen zu verachten, nichtsdestoweniger jedoch keine Hand rührt, um das Los der Seinen zu erleichtern. Auf Zureden von Mutter und Schwester entschliefst er sich endlich, sich nach K'ai-feng-fu aufzumachen, in der Hoffnung, dafs ihm sein dort lebender Oheim zu einem Lebensunterhalt verhelfen werde. Bald darauf findet sich unter den Liebhabern der Hai-t'ang einer, der eine ernstere Neigung für sie empfindet. Es ist ein wohlhabender Mann namens Ma, der, obwohl schon verheiratet, sich sterblich in die Hai-t'ang verliebt hat und sie zur Nebenfrau begehrt. Frau Chang ist auch nicht abgeneigt, auf den Vorschlag einzugehen, befürchtet nur, dafs ihre Tochter als Nebenfrau der legitimen Frau gegenüber einen schweren Stand haben werde; Herr Ma beruhigt sie jedoch mit dem Versprechen, die Hai-t'ang, sobald sie ihm erst einen Sohn geschenkt habe, an die Spitze seines Hauswesens zu stellen. Daraufhin wird der Vertrag abgeschlossen. Im Be-

[1]) S. Grube, Zur Pekinger Volkskunde: Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde, Band VII, Berlin 1901, S. 133 u. 134.

[2]) Hoeï-lan-ki, ou l'histoire du cercle de craie, drame en prose et en vers, trad. du chinois par Stan. Julien. London 1832.

sitze der hundert Unzen Silber, die ihr der Handel eingebracht, sieht die würdige Matrone einen sorgenfreien Lebensabend vor sich und beschliefst fürs erste, sich mit ihren Schwägerinnen zusammen in einem Teehause einen vergnügten Tag zu machen. Soweit der Prolog.

Im ersten Akt erscheint Hai-t'ang bereits als Mutter eines fünfjährigen Sohnes und freut sich ihres Glückes an der Seite eines Mannes, der sie liebt. Um so unglücklicher ist die Ehe Mas mit seiner legitimen Frau. Die letztere unterhält insgeheim ein Liebesverhältnis mit einem gewissen Chao, einem Freunde ihres Gatten, und hat sich durch jenen Gift zu verschaffen gesucht, um ihren Mann beseitigen und den Liebhaber heiraten zu können. Es ist gerade der Geburtstag des Kleinen, und das Ehepaar ist mit ihm fortgegangen, um zur Feier des Tages in verschiedenen Tempeln Weihrauch darzubringen. Hai-t'ang tritt vor das Haus hinaus, um ihren Gebieter und dessen Gattin zu erwarten, — da sieht sie plötzlich ihren Bruder vor sich stehen.

Dieser stellt sich zunächst dem Auditorium vor und erzählt dann sein Schicksal. In K'ai-feng-fu angekommen, erfuhr er, dafs sein Oheim dort nicht mehr ansässig war, und fand niemand in der fremden Stadt, der sich seiner hätte annehmen können. Da sein Reisegeld bald auf die Neige gegangen war, geriet er in so grofse Not, dafs er die Kleider selbst, die er am Leibe trug, versetzen mufste. Endlich wieder in die Heimat zurückgekehrt, fand er die Mutter tot. Obdachlos, will er die inzwischen reichverheiratete Schwester um Hilfe anflehen; diese will indessen nichts von ihm wissen, hält ihm vielmehr sein früheres ungebührliches Betragen gegen sie vor und erklärt ihm, ihm nicht helfen zu können, da sie in diesem Hause nichts ihr eigen nenne. Damit geht sie ins Haus zurück und läfst den Bruder draufsen stehen. Er aber erklärt, nicht eher von der Stelle zu weichen, als bis er Herrn Ma sein Leid geklagt. In diesem Augenblicke kehrt Frau Ma allein heim, da ihr Gatte mit seinem Söhnchen noch einen Umweg macht, um einen Geldbeitrag für den Wiederaufbau eines verfallenen Tempels der kindersendenden Göttin Tszĕ-sun-niang-niang abzuliefern. Als sie den Fremdling sieht und erfährt, dafs es der Bruder der Hai-t'ang ist, spielt sie die Edelmütige und redet dieser zu, sie solle doch ihren

Kopfschmuck und ihre Kleider dem Bruder schenken, sie wolle schon die Verantwortung auf sich nehmen. Hai-t'ang geht mit Freuden auf den Vorschlag ein, Frau Ma aber übergibt dem Chang Lin die Sachen und redet ihm ein, seine Schwester habe, obwohl sie über das ganze Haus verfüge, nichts hergeben wollen, so daſs sie genötigt sei, ihm ihre eigenen Sachen zu schenken. Empört über die Herzlosigkeit seiner Schwester, schwört Chang Lin ihr ewige Feindschaft.

Ma, der bald darauf mit seinem Sohne nach Hause kommt, bemerkt sogleich, daſs Hai-t'ang ohne den gewohnten Kopfschmuck ist, und fragt seine Gattin, was das zu bedeuten habe. Als er aber nun von dieser zu hören bekommt, daſs Hai-t'ang nach wie vor ihre früheren Liebschaften fortsetze und das Geschmeide einem ihrer Verehrer geschenkt habe, kennt seine Wut keine Grenzen mehr. Vergeblich sucht Hai-t'ang ihre Unschuld zu beteuern: nicht nur daſs sie keinen Glauben findet, — sie muſs noch obendrein eine körperliche Züchtigung über sich ergehen lassen. Auf das Geheiſs der Frau Ma muſs Hai-t'ang eine Tasse warmer Brühe bringen, um den Tobenden zu beruhigen. Unter dem Vorwande, daſs zu wenig Salz darin sei, schüttet sie das Gift hinein und heiſst dann die Hai-t'ang ihm die Tasse reichen. Das Gift tut sofort seine Schuldigkeit, und Ma stürzt tot zu Boden. Nun ist natürlich Hai-t'ang die Schuldige: sie soll den Mord begangen haben. Diese ist bereit, sofort das Haus zu verlassen, nur ihr Kind bittet sie mitnehmen zu dürfen. Aber gerade auf den Besitz des Kindes kommt es Frau Ma an, denn hat sie dieses erst, so fällt ihr auch das Haus samt dem ganzen Vermögen zu. Da keine von beiden nachgeben will, so bleibt nur der Urteilsspruch des Richters übrig. Wie gerufen erscheint in diesem Augenblicke Chao, der Liebhaber der Frau Ma, der seines Amtes Gerichtsschreiber ist und als solcher die Mittel und Wege kennt, um dem Prozeſs einen günstigen Ausgang zu sichern. Er rät seiner Geliebten, sofort ihre Klage einzureichen, und begibt sich darauf selbst ins Tribunal, um alles Nötige vorzubereiten.

Der zweite Akt enthält die Gerichtsszene und bietet zugleich eine boshafte Verhöhnung des Richter- und Beamtenstandes. Su Shun ist Statthalter von Cheng-chou und hat als solcher den Prozeſs zu leiten. Er führt sich gleich mit dem freimütigen

Bekenntnis ein, dafs er von den gesetzlichen Bestimmungen keine Ahnung habe und es ihm lediglich um das Geld zu tun sei; daher sei er auch in allen Fällen bestrebt, es nach Möglichkeit beiden Parteien recht zu machen.

Nun werden die beiden Frauen vor seinen Richterstuhl geführt, und es beginnt folgende ergötzliche Verhandlung:

Der Richter. Welche von beiden ist die Klägerin?

Frau Ma. Meine Wenigkeit ist die Klägerin.

Der Richter. Dann soll die Klägerin hier niederknieen und die Angeklagte dort.

(Beide tun, wie ihnen befohlen.)

Der Richter. Ich fordere die Klägerin auf, ihre Klage vorzubringen und mein Urteil zu erwarten.

Frau Ma. Ich bin die legitime Frau des Yüan-wai[1]) Ma Kiün-k'ing.

Der Richter. In solchem Falle bitte ich die Dame, sich zu erheben.

Der Gerichtsdiener. Herr, sie ist ja die Klägerin, — wie können Sie sie bitten, sich zu erheben?

Der Richter. Sie sagt aber doch, dafs sie die legitime Frau eines Yüan-wai sei!

Der Gerichtsdiener. Von einem Yüan-wai kann keine Rede sein. Hierzulande nennt sich jeder, der etwas Geld besitzt, einen Yüan-wai. Das bedeutet nichts weiter als einen wohlhabenden Mann, der weder einen Rang besitzt noch ein öffentliches Amt bekleidet.

Der Richter. In solchem Falle mag sie niederknieen. Tragen Sie Ihre Klage vor.

Frau Ma. Die da heist Chang Hai-t'ang und ist eine nichtsnutzige Person, die sich der Yüan-wai zur Nebenfrau genommen hatte.

Der Gerichtsdiener. Hm! Ich bin so frei, sie gar nicht übel zu finden!

Frau Ma. Gewifs ist sie nicht übel! Sie hielt sich im

---

[1]) Yüan-wai bedeutet ursprünglich einen Mandarin a. D., doch wird der Titel im neueren Sprachgebrauch jedem wohlhabenden Manne beigelegt, der kein öffentliches Amt bekleidet, so dafs Yüan-wai heutzutage ungefähr dasselbe bedeutet wie unser »Rentner«.

geheimen einen Liebhaber, durch diesen hat sie sich Gift verschafft und damit meinen Gatten ermordet. Darauf hat sie mir mit Gewalt meinen Sohn entrissen und sich überdies meines Vermögens bemächtigt. Ich trage meine Klage Ew. Exzellenz vor und bitte um eine Entscheidung.

Der Richter. Was sich die Frau aufs Reden versteht! Man sollte denken, sie hätte eine langjährige Erfahrung in der Führung von Anklagen! Aber sie hat so viel in mich hineingeredet, dafs ich kein Wort verstanden habe. Man rufe geschwind den Gerichtsschreiber.

Da der Richter nach seinem eigenen Geständnis mit seinem Latein zu Ende ist, übernimmt nunmehr der Gerichtsschreiber Chao die Leitung des Verhörs. Nachdem Hai-t'ang der Wahrheit gemäfs den Beweis geführt hat, dafs sie die Mutter des Kindes sei, werden zwei Zeuginnen vorgeladen; die eine ist die Hebamme Liu Szĕ-shen, die andere deren Schwägerin, die dem Kinde nach der Geburt das Haupthaar abrasiert hat. Beide sind von der Klägerin bestochen worden und sagen daher zu deren Gunsten aus. Obwohl das Kind die Hai-t'ang als seine Mutter bezeichnet, hält Chao dessen Aussage nicht für beweiskräftig und befiehlt den Gerichtsschergen, die Angeklagte durch Stockhiebe zum Geständnis zu zwingen. Aus Angst vor der Folter legt diese denn auch ein falsches Geständnis ab, und es wird beschlossen, den Fall nunmehr der richterlichen Entscheidung des Oberrichters Pao Cheng in K'ai-feng-fu zu unterbreiten. Klägerin und Angeklagte werden abgeführt, und der Richter schliefst die Verhandlung mit der folgenden resignierten Betrachtung:

»So wäre denn in dieser Angelegenheit das Verhör beendet. Ich meine: wenn ich auch ein Beamter bin, so braucht die Entscheidung doch nicht von mir auszugehen. Gleichviel, ob man sie prügelt oder laufen läfst, ich überlasse alles dem Chao; meinetwegen mag man mich für einen Einfaltspinsel halten!

Ich scher' mich nicht um die Entscheidung
Und kümmre mich um nichts.
Mag er entscheiden, wer hier recht hat,
Mit Prügeln und Verbannung strafen, —
Ich überlass' es ihm getrost.
Bekomm' ich nur mein Geld dafür,
So will ich's redlich mit ihm teilen.

Im dritten Akte sehen wir, wie Hai-t'ang, von zwei Gerichtsdienern begleitet, nach K'ai-feng-fu befördert wird. Es ist Schneegestöber und Glatteis. Völlig entkräftet, gleitet sie zu wiederholten Malen aus und wird dafür mit Schlägen traktiert. Da plötzlich begegnet ihr als ein *deus ex machina* ihr Bruder, der inzwischen eine Anstellung am Tribunal in K'ai-feng-fu erhalten und just im Auftrage des Oberrichters Pao Cheng eine Reise angetreten hat. Hai-t'ang gibt sich ihm zu erkennen und fleht ihn um Hilfe an. Er will zuerst nichts von der »feilen Dirne« wissen; nachdem ihm jedoch die Schwester erzählt hat, wie schmählich sie von der Frau Ma verleumdet worden, besinnt er sich eines Besseren, und so verfügen sich alle zusammen in eine am Wege gelegene Taverne. — Inzwischen hat sich aber auch Chao mit seiner Liebsten auf den Weg gemacht. Er hatte nämlich die beiden Schergen bestochen, damit sie die Hai-t'ang unterwegs niedermachen sollten, und war nun durch ihr langes Ausbleiben argwöhnisch geworden. Vom Unwetter überrascht, sucht das saubere Paar gleichfalls das schützende Obdach eben jener Taverne auf. Es folgt eine stürmische Erkennungsszene, die damit endet, daſs Chang Lin den beiden Schergen den Befehl gibt, Chao und dessen Geliebte zu verhaften; statt dessen macht sich der eine der beiden Büttel mit ihnen zusammen aus dem Staube, während der zurückbleibende sich mit Chang Lin und Hai-t'ang herumbalgt, bis endlich auch die Drei das Lokal verlassen. Schlieſslich bleibt der Schenkwirt allein zurück und jammert über die unbezahlt gebliebene Zeche.

Der vierte Akt spielt sich vor dem Tribunal in K'ai-feng-fu ab. Der Oberrichter Pao Cheng tritt auf, gibt seine Personalien an und rühmt sich, daſs er durch seine strenge Rechtlichkeit im ganzen Lande bekannt sei, daſs er sich allezeit bemühe, auch die Beamten zu gewissenhafter Pflichterfüllung anzuhalten, und alles tue, um sich der Unterdrückten anzunehmen. Darauf erzählt er, daſs ihm soeben ein Bericht über den gegen die Hai-t'ang angestrengten Prozeſs zugegangen sei. Daſs sie den Ma ermordet habe, sei schon möglich, — dergleichen komme ja öfter vor; aber zu welchem Zwecke sollte sie den Sohn der legitimen Frau an sich genommen haben? Auſserdem werde ihr angeblicher Liebhaber nirgends näher bezeichnet, so daſs die

Möglichkeit einer Verleumdung immerhin nicht ausgeschlossen sei. Es folgt ein abermaliges Verhör, das jedoch zu keinem anderen Ergebnis führt als das erste. Da befiehlt der Oberrichter einem seiner Unterbeamten, einen Kreidekreis auf den Fufsboden zu zeichnen und das Kind hineinzustellen: das Kind soll dann derjenigen der Frauen zugesprochen werden, der es gelingt, es aus dem Kreise herauszuziehen. Zweimal ringen die Frauen um die Beute, und beide Male bleibt Frau Ma die Siegerin. »Holla, Weib!« sagt nun der Richter, »ich habe bemerkt, dafs du beide Male nicht die geringste Kraft angewendet hast, um das Kind herauszuziehen; — Büttel, suche mir einen grofsen Knüppel aus, damit ich sie züchtige!« — Hai-t'ang aber fleht ihn an: »O Herr, dämpft euren Zorn, der wie Donner und Blitz dahinfährt, und seid nicht an Grausamkeit den Wölfen und Tigern gleich! Bald nachdem ich mich dem Yüan-wai Ma verbunden hatte, gebar ich dieses Kind. Zehn Monate lang habe ich es unter dem Herzen getragen, es drei Jahre lang an der Brust genährt, alles Bittere von ihm ferngehalten, ihm alles Süfse zugewandt und es vor Kälte und Nässe geschützt. Ich habe nicht mit meiner Widersacherin gerungen, weil das Kind, nach zwei Seiten gezerrt, unfehlbar verletzt worden wäre. Das Kind ist ja noch zart und klein, und ich hätte ihm den Arm brechen können. Schlagt mich tot, und dennoch würde ich nicht wagen, es aus dem Kreidekreis herauszuziehen! O Herr, wenn ihr doch Erbarmen mit mir hättet!«

So kann nur eine Mutter empfinden: jetzt ist der Richter von Hai-t'angs Unschuld überzeugt und spricht ihr das Kind zu. Mit diesem salomonischen Richterspruch findet die eigentliche Handlung des Stückes ihren Abschlufs, und es folgt nur noch eine kurze Schlufsszene, in welcher Chao und Frau Ma, nochmals zur Verantwortung gezogen, endlich ihre Schuld eingestehen und zum Tode verurteilt werden.

Durch die witzige Satire auf den Beamtenstand bildet dieses Schauspiel zugleich einen Übergang zur Gattung der Charakterkomödie. Der Richter und sein Schreiber sind Charakterfiguren von echt chinesischem Gepräge, nicht nur durch den aus dem Leben gegriffenen Realismus, der ihnen zu Grunde liegt, sondern auch durch die Art, wie sie ins Burleske verzerrt werden. Der Chinese hat es in der Kunst zu charakterisieren ziemlich weit

gebracht, aber dennoch sind dieser Kunst enge Grenzen gesteckt, die sie bisher nicht zu überschreiten vermochte; das, was wir unter Charakterentwicklung verstehen, wird man im chinesischen Drama vergeblich suchen, — über die Charakterschilderung geht es nicht hinaus. Überdies werden die im Mittelpunkte der Handlung stehenden Typen der Charakterkomödie oft mit allen erdenklichen Schwächen und Lächerlichkeiten, sei es ihres Standes, sei es einer ausgeprägten individuellen Eigenschaft, derart überhäuft, daſs die ursprünglich menschlichen Züge wie in dem Bilde eines Hohlspiegels zu fratzenhafter Karikatur entstellt erscheinen. Neben einer ausgesprochenen Vorliebe für Satire und *médisance* ist dem Chinesen auch der Hang zum Grotesken eigen: man denke nur an die zu den abenteuerlichsten Formen künstlich verkrüppelten Bäumchen, die seine Gärten und Häuser zieren, an die bizarren Schnörkel seiner Arabesken, an die phantastische Art der Gesichtsbemalung, die das chinesische Theater für die traditionellen Charaktermasken vorschreibt, an die ungeheuerlichen Götterfiguren, welche die Altäre in den Tempeln schmücken, und man wird begreifen, daſs dieser Hang zu einseitiger Übertreibung erst recht in der Charakterkomödie zu förmlichen Exzessen führen muſste. Bald ist es die sprichwörtliche Käuflichkeit und Gewissenlosigkeit des Beamtentums, die hier schonungslos gegeiſselt wird, bald der allem Menschenverstande Hohn sprechende Wunderglaube der Taoisten, bald wieder das buddhistische Asketentum, durch dessen Auswüchse das Oberste zu unterst gekehrt wird. Kein Wunder also, daſs gerade die Charakterkomödie in besonderer Gunst steht, und es ist nur zu bedauern, daſs die Erzeugnisse dieser Gattung in der Regel ein so unerquickliches Gemisch von wirklich gesundem Humor einerseits und kindischer Sucht nach geschmacklosen Übertreibungen anderseits darbieten, daſs uns die Stücke selbst oft lächerlicher erscheinen müssen als die in ihnen persiflierten Typen. Ein Beispiel dieser Art ist »Der Sklave seines Reichtums«, K'an-ts'ien nu, ein Stück, das alle guten und schlechten Eigenschaften seiner Gattung in sich vereinigt[1]). Ein kinderloser

[1]) Ich bin für die flüchtige Skizzierung dieses und des folgenden Stückes auf Bazins Übersetzungen angewiesen, da mir der chinesische Text leider nicht zu Gebote steht. Vgl. übrigens auch Gottschall, a. a. O. S. 175 ff.

Geizhals wünscht einen Sohn zu adoptieren, damit es dereinst seiner abgeschiedenen Seele nicht an der unentbehrlichen Opfernahrung fehle und sie nicht als hungerndes und obdachloses Gespenst umherzuirren brauche. Bald findet sich denn auch ein Ehepaar, das zu arm ist, um den einzigen Sohn, der noch in zartem Kindesalter steht, ernähren zu können, und sich daher bereit erklärt, ihn gegen eine angemessene Summe Geldes abzutreten. Der Geizhals bietet eine Unze Silber. »Was!« ruft die Mutter entrüstet, »eine Unze Silber? Dafür bekommt man ja nicht einmal ein Kind von gebranntem Ton!« — »Freilich nicht,« meint jener dagegen gelassen, »aber ein Kind von gebranntem Ton ifst dafür auch keinen Reis und verursacht keine Unkosten.« — Schliefslich willigt er ein, vier Unzen zu zahlen, und man wird handelseinig. Er hat damit immerhin einen wohlfeilen Gelegenheitskauf gemacht, der ihn nicht zu gereuen braucht.

Im letzten Akte fühlt der alte Geizhals sein Ende herannahen und ruft den Adoptivsohn, der inzwischen zum Manne herangewachsen ist, zu sich, um ihm seinen letzten Willen mitzuteilen. Folgendes ist der Schlufs des Zwiegesprächs zwischen Vater und Sohn:

Der Vater. Mein Sohn, ich fühle, dafs mein Ende naht. Sag' mir, in was für einen Sarg willst du mich legen?

Der Sohn. Wenn ich das Unglück haben sollte, dich zu verlieren, Vater, werde ich den schönsten Sarg aus Fichtenholz kaufen, den ich finde.

Der Vater. Begehe keine Torheit; Fichtenholz ist viel zu teuer. Ist man einmal tot, so macht man keinen Unterschied mehr zwischen Fichten- und Weidenholz. Ist nicht noch hinter dem Hause ein alter Futtertrog? Der würde sich trefflich für einen Sarg eignen.

Der Sohn. Meinst du? Jener Trog ist aber mehr breit als lang; dein Leib wird nicht hineingehen, du bist zu hochgewachsen.

Der Vater. Wohlan, wenn er nicht lang genug ist, so ist nichts leichter, als meinen Körper zu verkürzen. Nimm eine Axt und haue ihn mitten durch. Dann kannst du die beiden Hälften aufeinander legen, und das Ganze ist untergebracht. Aber noch eins: gebrauche dabei nicht meine gute Axt, sondern borge dir eine vom Nachbar.

Der Sohn. Warum soll ich mich an die Nachbarn wenden, da wir selbst doch eine Axt besitzen?

Der Vater. Du weiſst nicht, wie hart meine Knochen sind. Wenn du meine gute Axt schartig machst, wirst du ein paar Heller fürs Schleifen zahlen müssen.

Der Sohn. Wie du willst, Vater. Ich möchte nun in den Tempel gehen, um Räucherkerzen für dich darzubringen; gib mir aber Geld dazu.

Der Vater. Mein Sohn, es ist nicht der Mühe wert; verbrenne doch keine Räucherkerzen, um mein Leben zu verlängern!

Der Sohn: Ich habe schon längst das Gelübde getan und darf nicht länger säumen, es zu erfüllen.

Der Vater. Ach so! du hast ein Gelübde getan? Dann will ich dir einen Heller geben.

Der Sohn. Das ist zu wenig.

Der Vater. Da sind zwei.

Der Sohn. Das ist auch noch zu wenig!

Der Vater. Da hast du drei, — das ist genug und übergenug! . . . Mein Sohn, mein letztes Stündlein naht; wenn ich nicht mehr bin, vergiſs nicht, die fünf Heller einzufordern, die der Bohnenkäsehändler dir noch schuldet!

Das Stück ist, wie die mitgeteilte Probe lehrt, nicht ohne Humor, und der letzte Einfall des sterbenden Geizhalses ist auch zugleich der beste des Dichters. Man darf indessen nicht glauben, daſs die Farben überall und immer so dick aufgetragen seien wie hier. In den »Intrigen einer Kammerzofe« [1]) z. B. lernen wir eine Charakterkomödie kennen, die mit ihrer feinen Komik nie ins Possenhafte verfällt und wohl beanspruchen darf, unseren besseren Lustspielen an die Seite gestellt zu werden. Was den Inhalt dieser letztgenannten Komödie anlangt, so deckt er sich völlig mit dem des Si-siang-ki. Nicht nur die Fabel selbst, sondern ganze Szenen, wie die Gartenszene mit der Darbringung der Räucherkerzen, das nächtliche Stelldichein in ebendemselben Garten, der Auftritt zwischen der Mutter des Mädchens und der Zofe, in welchem jene den kürzeren zieht, sind mit der naivsten Vorurteilslosigkeit aus dem älteren Schauspiel gestohlen. Und dennoch wäre es ungerechtfertigt, das Stück schlechtweg

[1]) Vollständig übersetzt in Bazins Théâtre chinois.

als ein Plagiat zu brandmarken, so hoch steht es sowohl an Feinheit der Charakterzeichnung als auch an dramatischer Technik über dem vorwiegend lyrisch-melodramatischen Si-siang-ki. Wie schon aus dem Titel ersichtlich, handelt es sich hier um den häufig wiederkehrenden Soubrettentypus, der hier in seiner ganzen Durchtriebenheit und Schalkhaftigkeit mit vollendeter Anmut und Grazie verkörpert wird.

Der Held des Stückes, Poh Min-chung, und seine Auserkorene Siao-man sind schon seit Jahren von ihren verstorbenen Vätern füreinander bestimmt worden. Als aber der junge Mann nach langer Abwesenheit zu seiner zukünftigen Schwiegermutter, Frau Han, kommt, um ihr anläfslich des Todes ihres Gemahls sein Beileid auszudrücken, stellt jene ihn ihrer Tochter — ebenfalls nach dem Vorbilde des Si-siang-ki — als »älteren Bruder« vor. Darob beiderseits herbe Enttäuschung und heftig auflodernde Liebesleidenschaft. Als sich Siao-man mit ihrer Kammerzofe, die ihr gegenüber die Ahnungslose spielt, bald danach eines Abends im Garten ergeht und an dem Gartenhause vorbeikommt, das den Poh Min-chung als Gast beherbergt, dringen die sehnsüchtigen Worte eines Liebesliedes an ihr Ohr, das jener in seiner Einsamkeit zur Laute singt. Wie von ungefähr läfst Siao-man vor der Türe des Gartenhauses ein Riechtäschchen eigener Arbeit zu Boden fallen, auf welches sie ein Verslein gestickt, das den Gefühlen ihres Herzens Ausdruck gibt.

Da Poh Min-chung ernstlich krank zu werden droht, schickt Frau Han am nächsten Tage die Zofe zu ihm, um sich nach seinem Befinden zu erkundigen. Nun kann der verliebte Jüngling nicht länger an sich halten, er bekennt ihr seine Liebe zu Siao-man und beschwört sie, ihm zu helfen. Schliefslich sinkt er sogar — eine nach chinesischen Begriffen ebenso unerhörte wie unerlaubte Selbsterniedrigung des Mannes einem Weibe gegenüber — vor ihr auf die Kniee nieder und spricht: »Nichts kann mein Leiden heilen, es sei denn, dafs Fräulein Siao-man sich meiner erbarmen will; nur so kann sie mein Leben retten!« — »Erhebt euch, Herr!« entgegnet die Zofe; »wie könnt ihr euch vor einem Weibe so erniedrigen! Wifst Ihr denn nicht, dafs Confucius gesagt hat: ‚Ich habe noch nie einen Menschen gesehen, der die Tugend so

liebte wie die Lust'?[1]) Das trifft bei Euch zu.« — Darauf jener: »Wundert Euch nicht, Jungfer, dafs ich einen Augenblick hier vor Euch kniee; wenn Ihr so gut sein wolltet, ihr nur ein einzig Wort zu übermitteln, so will ich gern bis morgen früh in dieser demütigen Stellung verharren!«

Es darf nicht wunder nehmen, dafs die Zofe gebildet genug ist, sogar Aussprüche des Confucius aus dem Lun-yü zu zitieren. Frau Han ist nämlich eine Schwester des berühmten Han Yü (s. oben S. 300 ff.) und hat als solche darauf gehalten, dafs ihre Tochter eine sorgfältige Erziehung erhielt. Da nun die Zofe an dem Unterrichte ihrer jungen Herrin teilnehmen durfte, so verfügt sie über ganz ansehnliche Kenntnisse in der klassischen Litteratur, und es ist höchst ergötzlich, wie sie jede Gelegenheit wahrnimmt, um dem jungen Gelehrten mit ihren Lesefrüchten aufzuwarten und ihn mit feiner Ironie unter Hinweis auf die Schicklichkeitsvorschriften des Li-ki in die gebührenden Schranken zurückzuweisen. Als ihr nun aber in der soeben angedeuteten Szene Poh Min-chung das *corpus delicti* in Gestalt des verhängnisvollen Riechtäschchens hinhält, ist sie entwaffnet. »Das ist ja ein Riechtäschchen, das das Fräulein selbst gestickt hat!« ruft sie. »Sollte sie etwa dabei eine geheime Absicht im Sinne gehabt haben? Ah, mein Fräulein! Sie haben also Geheimnisse vor mir? — Übrigens bin ich meiner Sache noch nicht sicher. Ich will das Riechtäschchen mitnehmen und der Siao-man den Ausdruck Eurer Gefühle übermitteln.« Ja, sie erklärt sich sogar bereit, einen Liebesbrief des Poh Min-chung an seine Adresse zu befördern. Damit nimmt sie die Fäden der Intrige in die Hand, und der weitere Verlauf der Handlung ist aus dem Si-siang-ki bekannt. Die Hauptvorzüge des Stückes sind neben der anmutig bewegten Handlung ein fein pointierter Dialog und die dichterische Schönheit seiner lyrischen Bestandteile. Alles in allem genommen würde es sich in einer zweckentsprechenden Bearbeitung selbst auf einer europäischen Bühne gar nicht so übel ausnehmen.

Das mythologische Drama unterscheidet sich nur durch seine Stoffe, die durchweg der Welt des Wunderbaren und Übersinnlichen entnommen sind, von den bisher erwähnten dramatischen

---

[1]) Dieser Ausspruch findet sich im Lun-yü, IX, 17.

Gattungen. Götter und Genien spielen in ihm die führende Rolle, im übrigen ist jedoch auch hier die Intrige in der Regel das bewegende Prinzip der Handlung. Durch den oft jähen Wechsel von Erhabenem und Lächerlichem berührt sich das mythologische Drama vielfach mit der Charakterkomödie. Inhaltlich gehören die mythologischen Dramen teils dem taoistischen, teils dem buddhistischen Ideenkreise an, und die Persiflierung des Glaubens an die Seelenwanderung, zu dem sich ja bekanntlich beide Religionen bekennen, bildet ein sehr beliebtes Motiv in ihnen. —

In der dramatischen Dichtung der Ming-Zeit (1368—1644) nimmt das P'i-p'a-ki, »Die Geschichte einer Laute« [1]), die weitaus hervorragendste Stellung ein. Gleich dem Si-siang-ki wird es zu den zehn besten Schöpfungen auf dem Gebiete der leichten Litteratur gezählt, und eine der Ausgaben dieses Stückes enthält nicht weniger als vierzehn Vorreden, deren Verfasser nicht müde werden, seine Vorzüge zu preisen. Von dem Dichter, Kao Tung-kia mit Namen, wissen wir nur, daſs er vermutlich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gelebt habe. Die erste Aufführung seines Werkes fand im Jahre 1404 statt.

Der Held des Stückes ist der junge Baccalaureus Tsai Yung, der mit seinen Eltern und seiner Frau Chao Wu-niang zusammen in einem entlegenen Grenzdorfe lebt. Der Vater besteht darauf, er solle sich in die Hauptstadt begeben und sich an der öffentlichen Staatsprüfung beteiligen. Die Mutter widersetzt sich der beabsichtigten Trennung nach Kräften, und der junge Mann glaubt die Gebote der Kindespflicht zu verletzen, wenn er seine bejahrten Eltern verlassen würde, obschon ihm wohl hauptsächlich die Liebe zu seiner Frau, mit der er erst seit zwei Monaten verheiratet ist, den Entschluſs so schwer macht. Schlieſslich bleibt ihm indessen nichts anderes übrig, als sich dem Willen des Vaters zu beugen, und nachdem ihm des letzteren Freund, der alte Chang, gelobt hat, sich für die Dauer seiner Abwesenheit der Eltern anzunehmen, macht er sich auf den Weg nach Ch'ang-ngan, der damaligen Hauptstadt des Reiches.

[1]) Le Pi-pa-ki, ou l'histoire du luth, drame chinois de Kao-tong-kia, trad. par M. Bazin. Paris 1841. Auch für die Analyse dieses Dramas bin ich einzig auf die Übersetzung angewiesen.



Von nun an zerfällt die Handlung in zwei getrennte Teile, von denen der eine im heimatlichen Dorfe, der andere in der Hauptstadt spielt. Schon im zweiten Bilde sehen wir uns in das vornehme Haus des Staatsministers Niu versetzt, für dessen schöne Tochter sich bisher noch kein würdiger Bewerber gefunden hat. Da kommt Tsai Yung in die Hauptstadt und besteht das Staatsexamen, das übrigens mit beifsender Satire ins Lächerliche gezogen wird, so glänzend, dafs er die Aufmerksamkeit des Kaisers auf sich lenkt, der ihn mit der Tochter seines Ministers zu verheiraten wünscht. Daraufhin schickt dieser eine Ehevermittlerin zu Tsai Yung, der natürlich das Anerbieten mit dem Bescheide ablehnt, dafs er bereits verheiratet sei. Der Minister will sich jedoch eine solche Demütigung von dem jungen Manne nicht gefallen lassen und besteht darauf, den kaiserlichen Willen durchzusetzen. In seiner Bedrängnis richtet Tsai Yung der mittlerweile zum Zensor ernannt worden ist, ein Gesuch an den Thron, in welchem er den Kaiser anfleht, sowohl auf das ihm zugedachte Amt als auch auf die Heirat verzichten zu dürfen. Allein, auch dieser Schritt führt zu keinem Erfolge: des Kaisers Befehl, heifst es in dem ablehnenden Bescheide, sei unwiderruflich, und Fürstendienst gehe vor Elterndienst. So mufs er sich wohl oder übel der höheren Weisung fügen und zieht als Schwiegersohn des Ministers in dessen Haus.

Allein so sehr sich auch seine neue Frau, die ahnungslose Niu Shi, bemüht, die Liebe ihres Gatten zu gewinnen, vermag sie es doch nicht, die Schwermut, die ihn stets umfangen hält, zu verscheuchen. Nur im Saitenspiel findet er Trost in dem Kummer, der an seinem Herzen nagt. Als ihn aber Niu Shi einmal bittet, ihr doch etwas vorzusingen, will es ihm nicht recht gelingen, und auf ihre Frage, woran das liege, sagt er nur ausweichend, die neue Laute sei ihm ungewohnt, die alte aber, auf der er bisher gespielt, sei zerschlagen. Sie blickt jedoch tiefer und meint, es liege wohl weniger an der Laute als an seinem Herzen: seine Gedanken schienen anderswo zu weilen. Schliefslich schickt er die Frau zu Bett und hängt einsam seinen Gedanken nach. Aber auf die Dauer kann die geheime Ursache seines Kummers doch nicht verborgen bleiben. Eines Tages belauscht ihn Niu Shi, wie er, sich selber überlassen, seinem Schmerze Worte leiht. Nun gesteht sie ihm, dafs sie alles wisse

und fest entschlossen sei, sich auf der Stelle mit ihm auf den Weg zu machen, um die Seinen aufzusuchen. Dieser Plan wird indessen nicht ausgeführt, sondern der Minister schickt statt dessen einen Boten in das Heimatsdorf des Tsai Yung, mit dem Auftrage, dessen Eltern und Gattin nach der Reichshauptstadt zu geleiten.

In der Heimat aber hat sich inzwischen alles verändert. Durch Mifsernte und Hungersnot sind Tsai Yungs Eltern ins tiefste Elend geraten. In rührendster Weise sorgt Chao Wu-niang für ihre Schwiegereltern, solange sie noch am Leben sind, indem sie ihr eignes Hab und Gut für sie dahingibt. Ohne den Sohn wiedergesehen zu haben, stirbt erst die Mutter und bald nach ihr auch der Vater. In seinem Zorne über den Sohn, der weder ins elterliche Haus zurückkehrt, noch auch etwas von sich hören läfst, rät der Alte, während er im Sterben liegt, seiner Schwiegertochter, sich nach seinem Tode aufs neue zu verheiraten, wovon diese jedoch nichts wissen will; seinen alten Freund Chang aber beauftragt er, seinen Sohn, falls er je heimkehren sollte, mit Stockhieben zu züchtigen und zum Hause hinauszujagen. Damit segnet er das Zeitliche. Chao Wu-niang schneidet sich das Haar ab und bittet den Chang, es zu verkaufen und mit dem Erlöse das Begräbnis zu bezahlen. Nimmermehr, sagt aber dieser; die Begräbniskosten werde er bestreiten, und das Haar wolle er als ein Zeugnis ihrer Kindesliebe aufbewahren. Wenn dereinst Tsai-Yung heimkehre, solle er es zu sehen bekommen, damit er sich seiner Handlungsweise schäme.

Nach vollzogenem Begräbnis fertigt sie ein Bildnis ihrer verstorbenen Schwiegereltern an, um in der Ferne an den vorgeschriebenen Tagen das Totenopfer vor demselben darbringen zu können. Dann macht sie sich, als Nonne verkleidet, auf den Weg nach Ch'ang-ngan. Mit ihrer Laute zieht sie von Dorf zu Dorf und verdient sich unterwegs ihren Lebensunterhalt, indem sie Lieder zum Lobe der Kindesliebe singt. Endlich nach langer Wanderschaft in der Hauptstadt angelangt, erblickt sie, während sie in einem Buddhatempel ihre Andacht verrichtet, den Tsai Yung, der sie jedoch nicht erkennt. Nachdem sie von seinem Gefolge erfahren hat, dafs er im Hause des Ministers Niu lebe, begibt sie sich am nächsten Tage unter dem Vorwande, Almosen zu erbitten, dorthin.

Nach einem längeren Gespräch, in welchem sie der Niu Shi ihre Lebensschicksale erzählt, gibt sie sich ihr schliefslich zu erkennen, und die beiden Frauen schliefsen die innigste Freundschaft. Um den Tsai Yung auf die Probe zu stellen, hängen sie das von Chao Wu-niang gemalte Bild heimlich in seinem Zimmer auf.

Die letzte Szene zeigt uns den Tsai Yung, wie er in seinem Gemache sitzt und erst im Shu-King, darauf im Ch'un-ts'iu blättert. Überall treten ihm in den altehrwürdigen Texten rührende Beispiele der Kindesliebe entgegen, und dabei kommt ihm die Ironie seines eigenen Schicksals so recht zum Bewufst-sein: er, der als armer, unwissender Mann mit Leichtigkeit die Gebote der Kindesliebe hätte erfüllen können, ist gerade durch seine Studien genötigt worden, sie zu verletzen. Er legt die Bücher beiseite und gibt sich den Gedanken an die Seinen hin. Da gewahrt er plötzlich das Bild seiner Eltern an der Wand. Er ruft seine Frau herbei und fragt sie, wer in seinem Zimmer gewesen sei. Niemand, lautet die Antwort. Wie er nun aber das Bild näher betrachtet, gewahrt er auf dessen Rückseite eine Aufschrift in Versen, die lauter versteckte Anspielungen auf ihn enthalten. Unter anderem ist in ihnen von Sung Hung und Wang Yün die Rede. Ersterem ward vom Kaiser eine Prinzessin zur Frau angeboten, er aber lehnte sie ab, weil er seine eigene Gattin nicht zum Range einer Konkubine herabdrücken wollte; Wang Yün hingegen hatte in einem ähnlichen Falle in entgegengesetztem Sinne gehandelt. Auf die Frage seiner Frau, welchem von beiden er recht gebe, sagt er, natürlich dem Sung Ḫung. Wenn nun aber plötzlich seine legitime Gattin in Lumpen gehüllt vor ihm erschiene, würde er sich ihrer dann nicht dennoch schämen? Entrüstet weist er solchen Verdacht von sich. Da sagt ihm Niu Shi, dafs die Verse von Chao Wu-niang verfafst seien, und ruft sie herein. Jetzt erst erfährt er, was sich in seiner Abwesenheit zugetragen hat. Tiefergriffen wirft er sich vor dem Bilde seiner Eltern nieder und dankt der Chao Wu-niang für ihre aufopfernde Treue.

Dies ist in seinen wesentlichen Zügen der Inhalt des Stückes; eine ganze Reihe einzelner Episoden, die in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit dem allgemeinen Gange der Handlung stehen, habe ich, so charakteristisch sie auch zum Teil sind,

absichtlich unerwähnt gelassen, um den Leser nicht durch ein Übermafs an Detail zu ermüden.

Nach allem, was wir darüber wissen, scheint das P'i-p'a-ki einen tieferen und nachhaltigeren Eindruck bei Mit- und Nachwelt hervorgebracht zu haben als irgend ein anderes Erzeugnis der gesamten dramatischen Litteratur, und diesen aufsergewöhnlichen Erfolg verdankt es wohl in allererster Linie seiner ethischen Tendenz: es ist, sozusagen, das hohe Lied der Kindesliebe, die ja unter allen Tugenden die erste Stelle einnimmt. Eine Vorrede zu unserem Drama, die vom Jahre 1704 datiert ist, schliefst mit den Worten: »Wer das P'i-p'a-ki des Kao Tung-kia liest und keine Tränen dabei vergiefst, ist ein Mensch, der seine Eltern nie geliebt hat.« Aber selbst wenn man von diesem spezifisch chinesischen Standpunkte absieht, wird man zugeben müssen, dafs der Inhalt der Fabel mannigfaltig und spannend genug ist, um das Interesse von der ersten bis zur letzten Szene rege zu erhalten. Dennoch scheint mir Bazin, der verdienstvolle Übersetzer des P'ip'a-ki, zu sehr unter dem Einflusse der chinesischen Kritiker zu stehen, wenn er in diesem Werke einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem älteren chinesischen Drama erblickt. Durch die örtliche Scheidung der Vorgänge, wie sie in dem Stücke durchgeführt ist, zerfällt die Handlung in zwei gesonderte Hälften, die nahezu unvermittelt nebeneinander herlaufen, — ein Dualismus, den die erzählende Form des Romans mit Leichtigkeit überwinden kann, der aber im Drama um so störender wirkt. Man gewinnt dadurch mehr den Eindruck eines dialogisierten Romans als den eines Dramas. Um den inneren Zusammenhang der Begebenheiten notdürftig zu wahren, war der Dichter gezwungen, von der üblichen Einteilung in vier oder fünf Akte abzusehen und die Handlung in 24 Einzelbilder zu zerlegen, die in ziemlich willkürlicher Folge bald im Heimatsdorfe des Helden, bald in der Hauptstadt spielen. Eine unvermeidliche Folge dieses umständlichen Verfahrens war die übergrofse Länge des Stückes, die übrigens auch von chinesischen Kritikern gerügt worden ist. Der Verfasser der vorhin erwähnten Vorrede nimmt den Dichter freilich auch gegen diesen Vorwurf in Schutz: »Wenn man«, sagt er, »der Ente die Beine verlängern wollte, weil sie zu kurz seien, so würde man sie verstümmeln, und wenn man dem Storche den Hals verkürzen wollte,

weil er zu lang sei, so würde man ihn töten. Was hat es zu sagen, ob ein Werk lang oder kurz ist? Nicht darin liegt sein Wert.« Der knappe Rahmen von vier oder fünf Akten, wie ihn die dramatischen Dichter der Mongolenzeit sich zur Regel machten, erforderte eine gedrängte Behandlung des Stoffes und eine übersichtliche und klare Gliederung der Handlung. Indem Kao Tung-kia von dieser Norm abwich, näherte er sich wieder dem Typus des älteren Dramas, wie er uns im Si-siang-ki vorliegt; und wenn sein Stück auch mit den Dramen der Mongolenzeit den Vorzug einer dramatisch bewegten Handlung teilt, so leidet es doch anderseits an der gleichen Formlosigkeit wie das Si-siang-ki.

Leider ist uns die dramatische Litteratur der nächstfolgenden Jahrhunderte bisher noch so wenig bekannt, daſs sie sich einstweilen der Beurteilung entzieht. Erst für die neueste Zeit liegen die Verhältnisse in dieser Beziehung wieder günstiger.

2. Theater und Drama der Gegenwart.

Noch heute besteht in China ein gewisser Zusammenhang zwischen religiösem Kultus und Theater. Nicht nur finden wie vor alters auch jetzt noch bei den feierlichen Opferzeremonien, an denen sich der kaiserliche Hof beteiligt, die althergebrachten pantomimischen Tänze statt, — auch im modernen Volkskultus spielt das Theater eine hervorragende Rolle, und es gehört zu den Seltenheiten, wenn ein Tempelfest, wie es alljährlich in jedem gröſseren Tempel gefeiert wird, nicht mit theatralischen Veranstaltungen verbunden ist. Daher findet man vor den meisten Tempeln, die sich eines gröſseren Zuspruchs von seiten der Bevölkerung erfreuen, besonders vor denen der Stadtgötter und sonstiger lokaler Schutzgottheiten, offene Bühnen, die diesem Zwecke dienen. Meist sind es erhöhte, nach drei Seiten hin offene, überdachte Pavillons, die in der Regel im Tempelhofe gegenüber dem Hauptgebäude der Tempelanlage stehen. Die mit zwei Türen versehene Rückwand bildet die einzige Kulisse dieser höchst primitiven Bühnen. Die Stücke selbst, die bei solchen Gelegenheiten zum besten gegeben werden, stehen ihrem Inhalte nach gewöhnlich in gar keinem Zusammenhange mit der religiösen Feier, sondern sind der überwiegenden Mehrzahl nach durchaus profaner, oft nur zu profaner Natur; sie haben eben keinen

anderen Zweck als den, Göttern und Menschen zur Belustigung und Kurzweil zu dienen, wie denn überhaupt die feierlichen Veranstaltungen und Prozessionen des chinesischen Volkskultus ein vorwiegend karnevalistisches Gepräge tragen. Die Kosten für derartige Aufführungen werden auf dem Wege der Subskription von den Bewohnern des Stadtviertels, in welchem sich der betreffende Tempel befindet, zusammengebracht. Oft werden auch auf Strafsen und öffentlichen Plätzen auf leichtem Brettergerüst improvisierte Bühnen errichtet und durch ein Mattendach gegen Sonne und Regen geschützt. Stehende Theater sind meines Wissens, von Peking abgesehen, nur in den gröfseren Hafenstädten anzutreffen. In Peking selbst aber gibt es eine recht stattliche Anzahl von Theatern, die sich sämtlich in der sogenannten Chinesenstadt befinden; doch darf man sich auch von diesen hauptstädtischen Kunsttempeln keine übertriebene Vorstellung machen, — weder auf geschmackvolle Ausstattung noch auf Sauberkeit wird der geringste Wert gelegt.

Der Zuschauerraum enthält ein Parterre und einen Balkon, der in Logen eingeteilt ist. Die beiden der Bühne zunächst gelegenen Seitenlogen gelten, wie unsere Fremdenlogen, für besonders vornehm. Lange Tafeln, die vor den Sitzbänken aufgestellt sind, ermöglichen den Zuschauern, während der Vorstellung gleichzeitig auch leiblichen Genüssen zu frönen. Die Bühne selbst ist derart in den Zuhörerraum hineingebaut, dafs sie von drei Seiten her übersehen werden kann. Sie darf nach Süden, Osten oder Norden, unter keinen Umständen jedoch nach Westen gerichtet sein, weil der Westen dem unglückbringenden Gestirn des weifsen Tigers untertan ist. Sie ist kaum weniger dürftig ausgestattet als der Zuschauerraum. Als einzige Kulisse bildet eine gemalte, mit zwei Türen versehene Hausfaçade den Hintergrund; durch die linke Tür betreten die Schauspieler die Bühne, durch die rechte verlassen sie dieselbe. Auch in betreff sonstiger Theaterrequisiten behilft man sich, so gut es eben gehen will. Gebirge, die überschritten, Mauern, die gestürmt werden sollen, werden durch aufeinander gestellte Tische und Bänke versinnbildlicht, die dann den gewandten Mimen eine erwünschte Gelegenheit bieten, die dramatische Handlung noch obendrein durch akrobatische Kunstleistungen zu beleben. Soll aber etwa der Held des Stückes auf

feurigem Rosse einhersprengen, so ist das Verfahren noch einfacher: er steckt sich einen Stab zwischen die Beine und hüpft auf seinem improvisierten Steckenpferde gravitätisch auf der Bühne umher, ohne dabei im mindesten einen unfreiwilligen Lacherfolg befürchten zu müssen. So tief das moderne chinesische Drama auch sonst von seiner einstigen Höhe herabgesunken ist, — den einen Vorzug wird man ihm dennoch zuerkennen müssen, dafs es den Zuschauern die Möglichkeit gewährt, ihre eigene Phantasie zu betätigen.

Aufser den öffentlichen Theatern gibt es auch noch in den meisten gröfseren Restaurants Bühnen, die für Privatvorstellungen vermietet werden.

Jedes Theater steht unter der Verwaltung eines in der Regel aus mehreren Mitgliedern bestehenden Direktoriums. Will dieses eine Truppe engagieren, so schliefst es am Jahresschlusse mit dem Leiter derselben für eine beliebige Zeitdauer einen Vertrag ab, wobei die Vertragsbedingungen natürlich je nach der Güte der Truppe verschieden sein können; bei besonders renommierten Truppen fallen dem Direktorium gewöhnlich 20 Prozent, der Truppe 80 Prozent der Einnahme zu. Die Mitglieder einer jeden Schauspielertruppe stehen unter der Botmäfsigkeit eines Direktors, in dessen Händen die Geschäftsleitung ruht, und von dem sie ihr Gehalt vierteljährlich ausgezahlt erhalten; nur renommiertere Schauspieler beziehen aufser ihrem Quartalsgehalt noch ein besonderes Spielhonorar für jedes Auftreten und stehen sich auf diese Weise mitunter sehr gut. Die Mitglieder des zum Palaste gehörenden kaiserlichen Privattheaters rekrutieren sich ausschliefslich aus der Zahl der Palasteunuchen; sie nehmen eine Sonderstellung ein und stehen in keinerlei Verbindung mit den sonstigen Bühnen der Residenz. Alle übrigen Bühnenmitglieder Pekings gehören einer gemeinsamen Gilde an und stehen unter der verantwortlichen Oberaufsicht von sechs Obmännern, die den Titel Miao-shou, »Tempelhäupter«, führen, weil sie ihre Versammlungen in einem Tempel abhalten, der dem Schutzgotte des Theaters, Lao-lang-shen, geweiht ist.

Das Schauspielerpersonal besteht ausnahmslos aus Mitgliedern männlichen Geschlechts; die weiblichen Rollen werden von Knaben ausgeführt, und zwar meist in so vollendeter Weise, dafs die Täuschung eine vollkommene ist. Ebensowenig wie die Bühne

ist aber auch der Zuschauerraum, in Peking wenigstens, wo mir die Verhältnisse aus eigener Anschauung bekannt sind, dem weiblichen Geschlechte zugänglich. Nur Männern ist der Besuch öffentlicher Theater gestattet; um aber die Frauen für diese Beeinträchtigung schadlos zu halten, werden hin und wieder besondere Aufführungen für sie veranstaltet, die meist in Tempeln, bisweilen aber auch in Privathäusern stattfinden. Auf jeden Tisch im Zuschauerraume wird ein roter Zettel mit dem Namen der Dame, die ihn belegt hat, geklebt, und die Inhaberinnen von Plätzen sorgen dafür, dafs ihre Tische durch seidene Decken, hübsches Teegeschirr u. dgl. einen möglichst eleganten Anblick gewähren. Am Tage der Aufführung erscheinen dann die Damen im schönsten Staate, von ihren Mägden begleitet, deren jede neben dem Sitze ihrer Herrin stehen zu bleiben hat. Bei der Wahl der Stücke wird natürlich auf den Geschmack des weiblichen Publikums Rücksicht genommen und besonders bei Lustspielen und Possen darauf geachtet, dafs sie sich in den Grenzen des Anstandes halten.

Wenden wir uns nunmehr dem Repertoire des chinesischen Theaters der Gegenwart zu, so mufs leider konstatiert werden, dafs es damit so traurig wie nur möglich bestellt ist. Das ältere Drama ist gänzlich von der Bühne verschwunden, und was an seine Stelle getreten ist, besteht der überwiegenden Mehrzahl nach aus ganz minderwertigen Erzeugnissen, die offenbar nur den Zweck haben, das Unterhaltungsbedürfnis der grofsen Menge zu befriedigen. Was die Gattungen des modernen Dramas anlangt, so unterscheiden die Chinesen in erster Linie zwischen Wen-hi, »Zivilschauspielen«, und Wu-hi, »kriegerischen« oder »Militärdramen«. Die ersteren entsprechen mehr oder weniger unserem Begriffe des Schauspiels, während die letzteren vorwiegend aus Kampfszenen bestehen, in denen gymnastische und akrobatische Vorführungen die Hauptrolle spielen. Neben diesen beiden Hauptgattungen, die das höhere Drama repräsentieren, gibt es dann noch Lustspiele und Possen, die wiederum in Nao-hi, »Lärmspiele«, und Fen-hi, »geschminkte oder übertünchte Stücke«, eingeteilt werden. Beiden letztgenannten Gattungen gemeinsam ist der Charakter des Derbkomischen, Burlesken, und sie scheinen sich im Grunde nur dadurch voneinander zu unterscheiden, dafs jene von diesen an Obszönität noch über-

boten werden. Im Gegensatz zum älteren Drama bedient sich das der Gegenwart durchweg, auch in seinen für den Gesang bestimmten Bestandteilen, des Stiles der niederen Umgangssprache und besteht, mit Ausnahme von einigen wenigen zweiaktigen Stücken, stets aus nur einem Akte. Inhaltlich entsprechen die Zivil- und Militärdramen zumeist dem historischen und mythologischen Schauspiel des älteren Theaters, und ihre Stoffe sind, wenn nicht ausnahmslos, so doch zum bei weitem gröſsten Teile bekannten Romanen entnommen. Ein Beispiel wird genügen, um den Charakter des modernen höheren Dramas zu veranschaulichen, und ich wähle für diesen Zweck den »Gurt des Himmels und der Erde«, K'ien-k'un-tai, weil dieses Schauspiel zu den volkstümlichsten Zugstücken der Pekinger Bühne gehört und daher besonders geeignet erscheint, den herrschenden Kunstgeschmack zu kennzeichnen.

Das Stück beginnt mit einem längeren Monolog des zweiten Kaisers der T'ang-Dynastie, Li Shi-min mit Namen. Er führt in die Fabel des Stückes ein und hat in Kürze folgenden Inhalt. Li Yüan, der Vater des Li Shi-min, stand, bevor er sich des Thrones bemächtigt hatte, im Dienste des Kaisers der Sui-Dynastie Yang-ti (605—617). Nachdem er nach einem siegreichen elfjährigen Feldzug in die Hauptstadt heimgekehrt war, gab der Kaiser ihm zu Ehren ein glänzendes Gastmahl, auf welchem ihn jedoch der Prinz Yang Kuang, ein Sohn des Kaisers[1]) gröblich beleidigte. In seinem Zorn versetzte Li Yüan dem Prinzen einen Schlag mit einem Weinbecher und machte sich ihn dadurch zum Feinde. Auf den Thron gelangt, machte sich Yang Kuang durch seine Grausamkeit verhaſst und fiel nach einer kaum einjährigen Regierung durch Mörderhand. Li Yüan, der sich der besonderen Gunst zweier Konkubinen des verstorbenen Kaisers Yang-ti erfreute, wurde nunmehr auf den Thron erhoben, was einen Aufstand zur Folge hatte. Von den drei Söhnen des Li Yüan war Li Shi-min der befähigste, und da er sich zugleich die Liebe aller zu erwerben gewuſst hatte, übertrug der Vater ihm die Niederwerfung des Aufstandes,

[1]) Hier springt der Dichter ziemlich willkürlich mit der Geschichte um. Tatsächlich war nämlich jener Yang Kuang nicht ein Sohn des Yang-ti, sondern mit diesem identisch.

in der richtigen Voraussetzung, daſs sich die Mehrheit der Nation ihm anschlieſsen würde. Li Shi-min entledigte sich denn auch seines Auftrages in glänzender Weise und folgte dann seinem Vater auf dem Throne. Bald darauf aber überfiel der König von Si-fan (Tibet) die Grenzen des Reiches, und der Kaiser hat sich genötigt gesehen, seinen Schwiegersohn Ts'in Hoai-yüh gegen ihn ins Feld zu schicken. Noch ist der Ausgang des Krieges ungewiſs.

Gegen Ende des Monologs ertönt Wehklagen hinter der Szene, und im nächsten Augenblick betritt die Kaiserin Chan, die zweite Gemahlin des Kaisers, die Szene. Schluchzend berichtet sie dem Kaiser, daſs Ts'in Ying, der Sohn der Prinzessin Yin-p'ing, der Tochter des Kaisers und Gemahlin des soeben erwähnten Ts'in Hoai-yüh, ihren Vater, den kaiserlichen Erzieher Chan, mutwilligerweise erschlagen habe. Der Kaiser erteilt einem der diensttuenden Eunuchen den Befehl, die Prinzessin samt ihrem ungeratenen Sohne vorzuführen. Beide erscheinen, und während Ts'in Ying in einiger Entfernung niederkniet, tritt die Prinzessin vor das Antlitz ihres Vaters. »Mein Kind,« fragt dieser sie, »siehst du dein Vergehen ein?«

Die Prinzessin. Ja, mein Vater. Ts'in Ying kniet gefesselt im Winkel der Halle und harrt des Urteils meines kaiserlichen Vaters.

Der Kaiser. So ist's recht. Richte dich auf, meine Tochter.

Die Prinzessin. Habe Dank, mein Vater.

Der Kaiser. Henker!

Der Henker. Zu Befehl.

Der Kaiser. Führe den Ts'in Ying gefesselt vor.

Der Henker. Zu Befehl.

(Der Henker führt den Delinquenten vor.)

Ts'in Ying. Ich, Ts'in Ying, trete vor den Thron und wünsche meinem Kaiser zehntausend Jahre!

Der Kaiser. Ah! Du bist mir ein verwegener Bursche, Ts'in Ying! Neulich hast du erst den Ch'en Hiung erschlagen, und bevor ich noch Zeit fand, dich zu bestrafen, hast du jetzt wieder den kaiserlichen Erzieher Chan ermordet. So sollen denn beide Frevel auf einmal gesühnt werden. Henker!

Der Henker. Hier bin ich.
Der Kaiser. Enthaupte ihn.
Der Henker. Zu Befehl.
Ts'in Ying. (Zur Prinzessin.) O Mutter!
Die Prinzessin. Wehe! (Singt:)

Nachdem von meines Vaters Lippen
Der Urteilsspruch gefallen,
Wird nun mein Kind vor meinen Augen
Dahinziehn in die Welt der Schatten!
O Henker! halte ein
Und schone noch des jungen Herrn;
Wird der Befehl dann abermals erfolgen,
So magst dein Schwert du aus der Scheide ziehn!

(Der Henker hält den Ts'in Ying zurück.)

Die Prinzessin. Eunuch, du aber bitte in meinem Namen die Kaiserin, herzukommen.

Der Eunuch. Zu Befehl.

Es erscheint nun die Kaiserin Chang-sun, die erste Gemahlin des Kaisers und Mutter der Prinzessin, und legt sich zu Gunsten ihrer Tochter und ihres Enkelsohnes ins Mittel. Die Szene, die jetzt folgt, läfst den Kaiser nicht ohne Humor in der Rolle eines Pantoffelhelden erscheinen:

Die Kaiserin. In der Audienzhalle ist ja so viel von Hinrichten die Rede, — welcher Grofswürdenträger ist es denn, der hingerichtet werden soll?

Der Kaiser. Es handelt sich um den Ts'ing Ying.

Die Kaiserin. Was hat er denn verbrochen?

Der Kaiser. Er hat den kaiserlichen Erzieher Chan erschlagen.

Die Kaiserin. In Anbetracht der kriegerischen Verdienste, die sich zehn grofse Männer aus dem Hause Ts'in erworben haben, dürfte doch wohl nichts anderes übrigbleiben, als ihn zu begnadigen, statt ihn hinzurichten?

Der Kaiser. Mein Entschlufs steht bereits fest.

Die Kaiserin. Ich habe ein Anliegen vorzutragen.

Der Kaiser. Ach! Die kümmert sich auch um alles!

Die Kaiserin. Zehntausend Jahre seien dir beschieden. (Singt:)

Ich bitte dich, mein Fürst, auf mich zu hören
Und meine Worte wohl zu überlegen:

Begnadige den Schuldigen fürs erste
Und warte, bis sein Vater heimgekehrt;
Hernach magst du das Weitere beschliefsen.

Der Kaiser. (Singt:)

Ich rate dir, verliere keine Worte
Und höre, was ich dir verkünde:
Ich will hier gar nicht davon reden,
Dafs ein Verwandter meines Hauses
Es war, den er erschlug;
Gleichviel, ob vornehm ob gering, —
Der Frevel fordert Sühne.

Die Kaiserin. (Zur Pinzessin.) Mein Kind, trage dein Anliegen vor.

Die Prinzessin. (Singt:)

Noch hat mein Vater den Befehl,
Ihn zu begnad'gen, nicht erlassen.
Und bange Sorge nagt an meinem Herzen.
Die Tränen strömen unaufhaltsam mir,
Und knieend trag' ich meine Bitte vor:
Geruhe, Vater, mir Gehör zu schenken.
Wenn du Ts'in Ying dem Tode überlieferst,
Bleibt keiner mehr aus dem Geschlechte Ts'in,
Der seinen Ahnen opfern könnte.
Erbarme dich, begnad'ge ihn einstweilen,
Und ist mein Gatte erst daheim,
Bleibt Zeit genug noch, weitres zu beschliefsen.

Chan-fei, die erste Nebenfrau des Kaisers. (Singt:)

Auch ich hab' eine Bitte vorzutragen.

Die Kaiserin. Was da! Wer bist du, dafs du es wagst, uns, Mutter und Tochter, entgegenzutreten?

Chan-fei. Majestät! Jene beiden haben ihr Anliegen vorbringen dürfen; sollte es mir versagt sein, ein Wort hinzuzufügen?

Der Kaiser. Sie ist in ihrem Rechte. Ihr beiden habt euer Anliegen vorgebracht; soll es ihr versagt sein, ein Wort hinzuzufügen?

Die Kaiserin. So mag sie denn reden, sie hat das Recht dazu.

Der Kaiser. Wohlan, wenn du mir etwas mitzuteilen hast, so tue es; ich will mich deiner annehmen.

Die Kaiserin. (Zur Prinzessin.) Mein Kind, trage dein Anliegen dem Kaiser vor; ich, deine Mutter, stehe für dich ein.

Der Kaiser. (Zu Chan-fei.) Richte dich auf, meine Gemahlin.

Die Kaiserin. (Zur Prinzessin.) Setze dich, mein Kind.

Chan-fei. Majestät! (Singt:)

Ich bitte dich, mein Fürst, auch mich zu hören
Und meine Worte wohl zu überlegen:
Was hat mein Vater je verbrochen,
Dafs er sein Leben lassen mufste?

Der Kaiser. (Singt:)

Schwer fällt mir die Entscheidung!

Die Kaiserin. (Weinend.) O mein Enkel!

Die Prinzessin. (Weinend.) O mein Sohn!

Chan-fei. (Weinend.) O mein alter Vater!

In diesem erbaulichen Stile geht es noch eine Weile fort, bis der Kaiser sich endlich aus seiner Unentschlossenheit aufrafft und seiner Tochter rät, der Chan-fei einen Becher Wein darzubieten und ein freundliches Wort zu sagen. Einen Augenblick schwankt die Prinzessin, da ihr Stolz sich dagegen bäumt, als Tochter der rechtmäfsigen Kaiserin vor der Nebenfrau des Kaisers niederzuknieen, bis sie es auf Zureden ihrer Mutter dennoch tut. Durch diesen Akt der Selbsterniedrigung gewinnt sie das Herz der Chan-fei, die nunmehr Hand in Hand mit ihr vor den Kaiser hintritt und ihn auch ihrerseits bittet, Gnade vor Recht ergehen zu lassen. Gerührt durch die Grofsmut seiner Nebenfrau, erteilt der Kaiser den Begnadigungsbefehl und sagt dem Ts'in Ying, als dieser ihm fufsfällig dankt: »Nicht ich bin es, der dir den Tod erlassen wollte; der Bitte der Frau Chan hast du es zu verdanken. Nun gehe deiner Wege!«

Nachdem Ts'in Ying auch der Chan-fei seinen Dank abgestattet hat, tritt er ab, und die Frauen ziehen sich gleichfalls in ihre Gemächer zurück. In diesem Augenblick aber erscheint der Minister Siü Tsih mit der Nachricht, dafs Ts'in Hoai-yüh, vom Feinde umzingelt, sich in bedrängter Lage befinde und dringend um Hilfskräfte bitte. Auf den Vorschlag des Ministers verleiht nun der Kaiser dem Ts'in Ying das Feldherrnsiegel samt dem »Gurte des Himmels und der Erde« (als Abzeichen seiner neuen Würde) und befiehlt ihm, seinem Vater zu Hilfe zu eilen. Der neuernannte Feldherr benimmt sich bei dieser Gelegenheit recht kindlich, indem er dem Siü Tsih gesteht, dafs

er nicht wage, abermals Menschen zu erschlagen, da er dadurch ja nur sein Leben verwirken würde! Erst nachdem ihm jener klargemacht hat, daſs es ein Unterschied sei, ob man einen Mord verübe oder in ehrlichem Kampfe den Gegner töte, zieht er fröhlich lachend von dannen.

Dieses armselige Machwerk, das sich, wie gesagt, heutzutage einer auſserordentlichen Beliebtheit erfreut, läſst mit hinlänglicher Deutlichkeit erkennen, wie tief das chinesische Drama sowohl dem Inhalte wie der Form nach von seiner einstigen Höhe herabgesunken ist. Von dramatischer Handlung ist in den modernen Einaktern kaum mehr die Rede, sie sind nichts anderes mehr als dramatisierte Romanepisoden, die als solche von Rechtswegen nicht einmal beanspruchen dürfen, für eine selbständige dichterische Gattung zu gelten. Und der Erfindungsarmut entspricht in der Regel die hausbackene Prosa der Diktion. Selbst die für den Gesang bestimmten Verse unterscheiden sich nicht sowohl durch höheren Schwung der Rede, als vielmehr nur durch ihre metrische Form und die Art ihres Vortrages vom übrigen Dialoge, wie denn der Gesang im modernen Drama überhaupt nicht mehr die Bedeutung hat wie früher, sondern nur in leidenschaftlich erregter Rede als Ausdruck des Affektes verwendet wird.

Gegenüber dieser trostlosen Beschaffenheit des ernsteren Dramas haben das Lustspiel und die Posse wenigstens den Vorzug aufzuweisen, daſs sie ihre Stoffe dem täglichen Leben entnehmen und hie und da wirklich gesunden Humor verraten; auch werden sie, wie ich mich aus eigener Anschauung überzeugen konnte, im Gegensatz zu der konventionellen Mimik des höheren Dramas mit einer so frischen Natürlichkeit gespielt, daſs man an ihnen erst gewahr wird, was für vortreffliche Schauspieler die Chinesen im Grunde sind. Im übrigen kehren jedoch in ihnen dieselben altbekannten Typen wieder, die schon in der älteren Charakterkomödie im Vordergrunde standen: hier wie dort gehören buddhistische Bonzen und taoistische Priester zu den beliebtesten Zielscheiben des Spottes. Leider sind die modernen Lustspiele und Possen durchweg in solchem Grade obszön, daſs mir wenigstens kein einziges Stück dieser Art bekannt ist, das eine Wiedergabe zulieſse.

II. Die erzählende Litteratur.

1. Der Roman.

Das San-kuoh-chi yen-i, »Die erweiterte Geschichte der drei Staaten«[1]), ist nicht nur zeitlich, sondern auch seiner litterargeschichtlichen Bedeutung nach der erste Roman, den die chinesische Litteratur aufzuweisen hat. Mag es auch im übrigen von anderen Dichtungen erzählenden Charakters durch mancherlei Vorzüge, insonderheit den gröſserer Einheitlichkeit, übertroffen werden, — an Volkstümlichkeit steht es sicherlich ohnegleichen da. In der Tat dürfte es wohl kaum einen des Lesens kundigen Chinesen geben, der dieses Buch nicht gelesen und wiederholt gelesen hätte; und wer der schwarzen Kunst nicht selber mächtig ist, der hat es wenigstens von einem jener öffentlichen Erzähler, Shuoh-shu-tih, wie sie in jeder gröſseren Stadt anzutreffen sind, vortragen hören. Das San-kuoh-chi ist dem Chinesen ungefähr das, was dem Griechen die Ilias war: sein nationales Heldenepos. Und auch darin ist es jener ähnlich, daſs von seinem mutmaſslichen Verfasser Lo Kuan-chung, der in der Zeit der Mongolenherrschaft lebte, auſser dem Namen nichts weiter bekannt ist. Der Dichter ist völlig hinter seinem Werke verschwunden, — dieses aber lebt dafür bis auf den heutigen Tag in aller Munde.

Wir sind gewohnt, das San-kuoh-chi als einen geschichtlichen Roman zu bezeichnen, obwohl vielleicht »romantische Geschichte« ein passenderer Name dafür wäre, da es nicht sowohl eine in sich abgeschlossene Erzählung der Lebensschicksale eines Helden als vielmehr einen Zyklus von Abenteuern und Mären darstellt, der sich über einen Zeitraum von siebenundneunzig Jahren ausdehnt. Wie aus dem Titel ersichtlich, behandelt das San-kuoh-chi hauptsächlich die auf die Han-Dynastie folgende Periode innerer Kämpfe (220—265), während welcher das Reich in drei selbständige Staaten geteilt war: Wei im Norden, Wu im Osten und Shuh im Westen; doch beginnt die Erzählung bereits mit der Regierung des Kaisers Ling-ti (168—189), unter der der Zusammenbruch des Hauses Han seinen Anfang nimmt.

---

[1]) Th. Pavie, San-koué-tchy, Histoire des trois royaumes, roman historique, traduit sur les textes chinois et mandchou. 2 vols. Paris 1845—51. Leider ist diese Übersetzung unvollendet geblieben.

Minderjährig zur Herrschaft gelangt, war der Kaiser ein willenloses Werkzeug in den Händen der Eunuchen, die durch ihre Mißwirtschaft das Reich dem Untergange entgegenführten. Wunderbare Naturereignisse, Überschwemmungen, Mißwachs und Seuchen ließen als warnende Vorboten des zürnenden Himmels das drohende Unheil vorausahnen. So heißt es gleich zu Beginn der Erzählung:

»Im zweiten Jahre der Regierungsperiode Kien-ning (169), am fünfzehnten Tage des vierten Monats, hatte der Kaiser sämtliche Würdenträger zur Andienz versammelt, aber als er gerade im Begriffe war, seinen Thronsessel einzunehmen, erhob sich plötzlich aus einer Ecke der Halle ein heftiger Windstoß, und gleichzeitig ward eine etwa zwanzig Klafter lange Schlange sichtbar, die sich vom Dachgebälk auf den Thronsessel herniederließ. Entsetzt sank der Kaiser zu Boden, und während die in seiner Nähe befindlichen Offiziere ihm zu Hilfe sprangen, wurden zahllose Beamte im Tumulte auf den Eingangsstufen der Palasthalle niedergeworfen. Das Ungetüm aber war im Nu wieder verschwunden. Bald darauf entlud sich ein heftiges Hagelwetter, das erst um Mitternacht aufhörte. Einige tausend Häuser der Residenz wurden bei dieser Gelegenheit zerstört.

Im zweiten Monate des vierten Jahres der Regierungsperiode Kien-ning fand in Loh-yang ein Erdbeben statt, durch welches die Stadtmauern einstürzten. Die Meereswogen überfluteten die Gebiete von Teng-chou, Lai-chou, I-chou und Mih-chou, deren ganze Bevölkerung ins Meer hinausgespült wurde. Darauf änderte der Kaiser die Bezeichnung seiner Regierung, indem er ihr den Namen Hi-p'ing, ‚Glück und Friede', gab. Von nun an ereigneten sich jedoch Aufstände in den Grenzgebieten, so daß der Kaiser im fünften Jahre seiner Regierungsperiode (178) diesen Namen wiederum in Kuang-huo, ‚glänzende Eintracht', umänderte« [1]).

[1]) Jede Regierungsperiode wird durch eine vom Kaiser gewählte glückverheißende Devise bezeichnet, die er, falls sie sich, wie in dem vorliegenden Falle, nicht bewährt, durch eine andere, nach seiner Ansicht passendere ersetzen kann. Kuang-süh z. B. ist nicht der Name des gegenwärtig regierenden Kaisers, sondern nur die von ihm gewählte Bezeichnung seiner Regierung und bedeutet (eine seltsame Ironie des Schicksals!) »Fortsetzung des Glanzes«.



Zu alledem kam dann noch einige Jahre später der Aufstand der sogenannten Gelbmützen, der von einem taoistischen Magier namens Chang Kioh organisiert worden war — eine Bewegung, die alle charakteristischen Merkmale der Massensuggestion aufweist. Die Begebenheiten, um die es sich hier handelt, bilden gewissermafsen das Vorspiel zum eigentlichen Gegenstande der Dichtung und werden mit folgenden Worten geschildert.

»Chang Kioh war von Hause aus ein Kandidat, der die Staatsprüfung nicht bestanden hatte.

Als er eines Tages in die Berge gegangen war, um Heilkräuter zu sammeln, begegnete ihm dort ein alter Mann mit blauen Augen und dem Antlitz eines Kindes, der sich auf einen Stab stützte. Er hiefs den Chang Kioh ihm in seine Höhle folgen und übergab ihm daselbst ein aus drei Abschnitten bestehendes Buch, das den Titel: ‚Die wichtigsten Mittel und Zauberformeln für die Herstellung allgemeiner Ruhe‘ trug. Gleichzeitig sagte er ihm: ‚Richte deine Gedanken auf das Tao, verbreite im Namen des Himmels Bekehrung und erlöse alle deine Mitmenschen. Wenn du eine andere Gesinnung in dir aufkeimen läfst, so wirst du bösen Lohn ernten.‘ Chang Kioh dankte ihm und fragte ihn nach seinem Namen. ‚Ich bin der alte Unsterbliche von Nan-hoa‘, erwiderte der Greis und entschwand darauf seinen Blicken; Chang Kioh aber nahm das Buch an sich und studierte Tag und Nacht darin, bis er im Stande war, Wind und Regen herbeizuzaubern. Von nun an nannte er sich T'ai-p'ing tao-jen, ‚den taokundigen T'ai-p'ing‘.[1])

Als sich im ersten Monate des ersten Jahres der Regierungsperiode Chung-p'ing (184) eine Seuche im Lande verbreitete, verteilte er durch Zauberformeln geweihtes Wasser, worauf die Krankheit schwand. Dadurch kam er in den Ruf eines grofsen Weisen und trefflichen Lehrers. Er liefs die Kranken persönlich zu sich kommen und ihre Sünden bekennen, und wenn sie ihre Missetaten bereuten, liefs er sie zu Glück und Vorteil gelangen.

Chang Kioh hatte über fünfhundert Jünger, die allenthalben umherzogen und Kranke heilten. In der Folge wuchs die Zahl seiner Anhänger derart an, dafs er sie in sechsund-

---

[1]) T'ai-p'ing bedeutet »allgemeine Ruhe«.

dreifsig Reviere einteilte. Die gröfseren unter ihnen zählten je zehntausend, die kleineren je sechs- bis siebentausend Köpfe, und jedes Revier stellte er unter den Befehl eines Anführers. Dabei redete er den Leuten ein, dafs der blaue Himmel gestorben sei und nunmehr der gelbe Himmel zur Herrschaft gelangen werde, sowie auch dafs in diesem Jahre, das unter dem zyklischen Zeichen Kiah-tszĕ stand[1]), dem Reiche grofses Heil beschieden sei. Zugleich liefs er die beiden Schriftzeichen Kiah und tszĕ mit Kreide an alle Haustore schreiben, wie auch in sämmtlichen Städten und Marktflecken die Tore der Tempel und öffentlichen Gebäude mit diesen Zeichen versehen wurden.

Inzwischen sandte Chang Kioh den Oberbefehlshaber Ma Yüan-i heimlich mit Geschenken aus, um Bundesgenossen anzuwerben, und es gelang ihm auf diese Weise, einen Eunuchen namens Feng Siü als Mitverschworenen zu gewinnen. Darauf beriet er sich mit seinen beiden Brüdern Chang Liang und Chang Pao und sprach: ‚Das Schwierigste war, die Herzen der Bevölkerung zu gewinnen. Wollten wir nun, nachdem uns dies gelungen ist, die Gelegenheit unbenutzt lassen, so würden wir das in alle Ewigkeit zu beklagen haben'.

Nachdem sich Chang Liang mit der Ansicht seines älteren Bruders einverstanden erklärt hatte, fertigten sie gelbe Banner an und trafen die Verabredung, am fünften Tage des dritten Monats gemeinsam vorzugehen. Chang Kioh entsandte darauf seinen Jünger T'ang Chou als Eilboten zu Feng Siü, um diesen von seinem Vorhaben in Kenntnis zu setzen. T'ang Chou aber begab sich statt dessen geradeswegs in den kaiserlichen Palast und brachte dort die Verschwörung zur Anzeige. Auf Befehl des Kaisers zog nun der Feldherr Ho Tsin mit einer bewaffneten Macht aus und nahm den Ma Yüan-i gefangen, worauf er ihn enthaupten liefs; Feng Siü und Genossen aber wurden ins Gefängnis geworfen.

Als Chang Kioh erfuhr, dafs sein Plan ruchbar geworden war, rüstete er ein Heer aus. Sich selbst proklamierte er zum ‚General des Himmels', den Chang Pao ernannte er zum ‚General

[1]) Der chinesischen Zeitrechnung liegen sechzigjährige Jahreszyklen zu Grunde, deren erstes Jahr mit dem zyklischen Namen Kiah-tszĕ bezeichnet wird.



der Erde‘ und den Chang Liang zum ‚General der Menschen‘. Darauf erliefs er einen Aufruf an das Volk, der folgenden Wortlaut hatte: ‚Nunmehr ist das Schicksal der Han besiegelt; es ist ein grofser Heiliger erstanden! Euch aber geziemt es, dem Himmel zu gehorchen und dem, was recht ist, zu folgen, auf dafs ihr euch allgemeiner Ruhe erfreuet!‘

Allenthalben banden sich die Leute gelbe Tücher um die Köpfe, und die Zahl derer, die sich dem Aufstande des Chang Kioh anschlossen, betrug vierzig- bis fünfzigtausend. Sengend und plündernd durchzogen sie die Ortschaften, deren Beamte, sobald sich das Gerücht von ihrem Herannahen verbreitete, nach allen Windrichtungen hin das Weite suchten. Da riet Ho Tsin dem Kaiser, unverzüglich ein Edikt mit der Aufforderung zu erlassen, den Rebellen überall entgegenzutreten und sie auszurotten. Aufserdem wurden erlesene Truppen nach drei Richtungen hin ausgesandt, um die Aufständischen anzugreifen.

Inzwischen fiel Chang Kioh mit seinem Heere zuerst in das Grenzgebiet von Yu und Yen ein. Da begab sich der Unterbefehlshaber Tsou Tsing (von Yen) zu Liu Yen, dem Statthalter von Yu-chou, der ihn fragte, was nun angesichts der Invasion der Gelbmützen geschehen solle. Tsou Tsing entgegnete darauf: ‚Der Kaiser hat durch einen Erlafs geboten, die Aufständischen allerorten zu bekämpfen; warum, erlauchter Herr, kommt Ihr mit Eurer Heeresmacht dem Reiche nicht zu Hilfe?‘

Liu Yen gab seinen Worten recht und liefs nun überall durch öffentliche Anschläge Freiwillige unter die Waffen rufen, die nach Mafsgabe ihrer Fähigkeiten Verwendung finden sollten. Als der Aufruf auch im Bezirke Choh-hien bekannt wurde, geschah es, dafs durch denselben ein Held aus dem zu jenem Bezirke gehörenden Dorfe Lou-sang-ts‘un angelockt ward. Es war das ein Mann, der keine besondere Freude am Bücherstudium, um so gröfsere aber an Hunden und Pferden fand; er liebte Musik und schöne Kleider, war wortkarg, aber höflich gegen jedermann, weder Freude noch Zorn äufserte sich in seinen Mienen. Er trachtete danach, sich mit den tapferen Recken, die sich im Reiche umhertummelten, zu verbinden. Wie er von Natur von grofsem Ehrgeiz erfüllt war, so mafs auch sein Körper eine Höhe von sieben Schuh fünf Zoll. Seine Ohren

reichten bis an die Schultern, die Arme hingen ihm bis auf die Kniee herab, und mit seinen Augen vermochte er die eigenen Ohren zu sehen; sein Antlitz glich dem edelsten Jaspis, und seine Lippen waren zinnoberrot. Er war ein Nachkomme des Han-Kaisers King-ti und hiefs Liu Pei; sein Beiname war Hüan-teh.

Liu Pei hatte seinen Vater früh verloren und sorgte mit der gröfsten kindlichen Hingebung für seine Mutter. Da die Familie arm war, erwarb er sich seinen Lebensunterhalt durch den Handel mit Strohsandalen und durch Mattenflechten. Im südöstlichen Winkel seines Anwesens stand ein Maulbeerbaum, der über fünf Klafter hoch war; schon von weitem sah man sein Laub, das sich, einem Wagendache ähnlich, schichtenweis türmte. Alle, die da aus- und eingingen, sagten, dafs der Baum nicht von gewöhnlicher Art sei, und der Wahrsager Li Ting hatte prophezeit, dafs aus jenem Hause dermaleinst sicherlich ein grofser Mann hervorgehen werde. Als Hüan-teh einmal als kleiner Knabe mit seinen Altersgenossen aus dem Dorfe unter dem Baume spielte, sagte er: ‚Wenn ich erst Kaiser geworden bin, werde ich in einem Wagen fahren, der mit solchem Federschirm versehen ist wie dieser Baum.‘ Sein Oheim aber sprach damals warnend zu ihm: ‚Führe keine aberwitzigen Reden, durch die du unser Haus zu Grunde richten kannst!‘

Als Hüan-teh fünfzehn Jahre alt war, schickte ihn seine Mutter zur Schule. In Anbetracht seiner Armut pflegte ihn sein Oheim Liu Yüan-k‘i beständig zu unterstützen, und als dessen Gattin einmal meinte, dafs ein jeder sein eigenes Haus habe und man daher nicht immer für andere sorgen könne, entgegnete jener: ‚Unser Geschlecht besitzt an diesem Knaben einen Sprofs, der nicht ein Mensch gewöhnlichen Schlages ist.‘

Im ersten Jahre der Regierungsperiode Chung-p‘ing (184), da in der Provinz Choh-kiün Truppen angeworben wurden, war Hüan-teh achtundzwanzig Jahre alt. Vor dem Plakate stehend, tat er einen tiefen Seufzer und wandte sich dann zum Gehen, als plötzlich jemand mit lauter Stimme hinter ihm herrief: ‚Heda Mann! Warum seufzest du, statt deine Kräfte in den Dienst des Reiches zu stellen?‘ — Hüan-teh sah sich um und erblickte nun einen Mann, der seine acht Schuh mafs; er hatte einen Pantherkopf mit runden Augen und einen Schwalben-

schnabel mit Tigerborsten[1]), seine Stimme glich dem Rollen des Donners und seine Kraft der eines Rennpferdes. Als Hüan-teh diesen so ungewöhnlich ausschauenden Mann erblickt hatte, begab er sich mit ihm zusammen ins Dorf und fragte ihn nach seinem Namen.

‚Ich heiſse Chang Fei,' erwiderte jener, ‚und mein Beiname ist I-teh. Ich habe einen ansehnlichen Grundbesitz in der Provinz Choh-kiün und bin Weinhändler und Metzger; aber vor allem suche ich die Freundschaft tapferer Recken. Nun gewahrte ich dich just, wie du den Aufruf lasest, — aber aus welchem Grunde seufztest du dabei so tief?'

Hüan-teh entgegnete: ‚Ich bin ein Abkömmling des Hauses Han, ich heiſse Liu Pei, und mein Beiname ist Hüan-teh. Soeben vernehme ich die Kunde von dem Aufstande der Gelbmützen, die raubend und plündernd in den Provinzen hausen. Wohl hätte ich das Verlangen, sie aus dem Lande hinauszufegen und die Monarchie wieder aufzurichten, aber leider reicht meine Kraft dazu nicht hin.'

‚Das ist mir gerade recht', meinte der andere. ‚Es fehlt mir nicht an Genossen in meinem Dorfe; wie wäre es, wenn wir gemeinsame Sache machten?'

Hüan-teh war über diesen Vorschlag hocherfreut und setzte sich mit Chang Fei zu einem Becher Wein nieder. In diesem Augenblicke sah er, wie ein Mann von hohem Wuchse vor dem Thore der Herberge vom Karren stieg, um einen Trunk zu nehmen, sich auf einer Bank von Maulbeerholz niederlieſs und dem Wirt zurief: ‚Flugs Wein her! Ich muſs unverzüglich weitereilen, um mich dem Heere anzuschlieſsen, und könnte leicht zu spät kommen!'

Als Hüan-teh den neun Schuh drei Zoll hohen Mann mit seinem fast zwei Fuſs langen Barte, mit dem dattelbraunen Antlitz und den zinnoberroten Lippen, mit den Phönixaugen und den Brauen darüber, die schlafenden Seidenraupen glichen, gewahrte, lud er den Fremden, der ein so gewaltiges und furchteinflöſsendes Aussehen hatte, ein, sich zu ihm und seinem Genossen zu gesellen. Auf die Frage nach seinem Namen erwiderte

---

[1]) Tigerkopf und Schwalbenschnabel gelten als Merkmale kriegerischer Tüchtigkeit, wie aus der Biographie des Pan Ch'ao im Hou-han-shu zu ersehen ist.

jener: ‚Ich heiſse Kuan Yü, und mein Beiname lautete ursprünglich Ch'ang-sheng, doch habe ich ihn in Yün-ch'ang umgeändert. Ich bin aus Hiai-liang östlich vom Gelben Flusse gebürtig. Nachdem ich jedoch in meiner Heimat einen Tyrannen, der im Vertrauen auf seine Macht alle Welt vergewaltigte, erschlagen hatte, muſste ich fliehen und habe nun seit fünf, sechs Jahren keinen festen Wohnsitz mehr. Da ich just von dem Auf, ruf zur Unterdrückung des Aufstandes der Gelbmützen hörte gedenke ich mich anwerben zu lassen.‘

Da teilte ihm Hüan-teh seine Absichten mit, und die drei Männer verfügten sich frohgemut nach dem Anwesen des Chang Fei, um sich gemeinsam über die Zustände im Reiche zu besprechen.

Da sowohl Kuan Yü wie Chang Fei jünger waren als Hüan teh, ordneten sie sich diesem als ihrem älteren Bruder unter. Chang Fei aber sagte: ‚Ich habe hinter meinem Hause einen kleinen Pfirsichgarten, dessen Bäume gerade in voller Blüte stehen; wie wäre es, wenn wir dort morgen dem Himmel ein weiſses Roſs und der Erde eine schwarze Kuh opferten und einen Bruderbund auf Leben und Tod miteinander schlössen?,

Mit Freuden gingen die beiden anderen auf den Vorschlag ein. Am darauffolgenden Tage legten sie im Pfirsichgarten Opfergeld aus Gold- und Silberpapier nieder und breiteten die beiden geschlachteten Opfertiere auf der Erde aus. Alsdann warfen sie sich unter Darbringung von Räucherkerzen auf ihr Antlitz nieder und taten folgenden Schwur:

‚Obwohl wir drei, Liu Pei, Kuan Yü und Chang Fei, verschiedenen Namens sind, verbinden wir uns als Brüder, um einmütig mit vereinten Kräften die Errettung aus der Bedrängnis zu bewirken und die Gefahr abzuwenden, auf daſs wir nach oben hin dem Herrscher unsere Dankesschuld entrichten und nach unten hin dem Volke den Frieden wiedergeben. Sind wir auch nicht in demselben Jahre und Monde, noch an demselben Tage geboren worden, so hoffen wir darum nicht minder, in demselben Jahre und Monde und an demselben Tage sterben zu können. Erhabener Himmel und du, o Herrscherin Erde! Spiegelt euch in diesen unseren Herzen, und sollten wir je eurer Gnade vergessen, so mögen Himmel und Menschen uns verderben!‘

Darauf begrüfsten Kuan Yü und Chang Fei den Hüan-teh als ihren älteren Bruder, und nach beendeter Opferdarbringung warfen sich alle drei vor der greisen Mutter des Hüan-teh auf ihr Antlitz nieder. Die Opfergaben aber verteilten sie unter die tapferen Männer des Dorfes, deren sich ihnen über dreihundert anschlossen, und vereinigten sich mit ihnen gemeinsam zu einem fröhlichen Gelage im Pfirsichgarten.

Als sie am nächsten Tage ihre Waffen in Bereitschaft setzten, erwies es sich leider, dafs sie keine Pferde hatten; während sie jedoch noch darüber beratschlagten, wie diesem Mangel abzuhelfen wäre, kam einer mit der Meldung, dafs zwei Fremde mit einem Gefolge von zehn Dienern und einer Anzahl Pferde im Dorfe eingetroffen seien. ‚So hilft uns der Himmel selbst das grofse Werk vollbringen!' rief Hüan-teh und ging mit den beiden Freunden den Ankömmlingen entgegen.

Die beiden Fremden, die an der Spitze des Zuges gingen, waren Grofskaufleute aus Chung-shan; der eine hiefs Chang Shi-p'ing, der andere Su Shuang. Sie pflegten alljährlich nach Norden zu wandern, um dort Pferde einzuhandeln; da aber gerade der Aufstand ausgebrochen war, hatten sie umkehren und den Heimweg antreten müssen. Hüan-teh nötigte sie in sein Haus, wo er ihnen Wein vorsetzte und von seinem und seiner Genossen Entschlufs, das Volk von der Plage zu befreien und dem Hause Han beizustehen, erzählte. Als Chang Shi-p'ing und Su Shuang das vernahmen, waren sie hocherfreut und erklärten sich bereit, dem Hüan-teh fünfzig edle Rosse zu überlassen; aufserdem schenkten sie ihm noch fünfhundert Unzen Silber und Gold sowie tausend Pfund Stahl und Eisen.

Nun berief Hüan-teh einen tüchtigen Waffenschmied, der für ihn ein doppelschneidiges Schwert, für Kuan Yü eine zweiundachtzig Pfund schwere Hellebarde mit sichelförmiger Spitze und für Chang Fei eine stählerne Lanze anfertigte. Nachdem die drei bis an die Zähne gepanzert, und fünfhundert Mann vollständig ausgerüstet waren, begaben sie sich zu Tsou Tsing, der sie dem Kommandanten Liu Yen zuführte.

Nach beendeter Begrüfsungszeremonie gab jeder seinen Namen und Herkunft an, und bei dem Namen Liu Pei rief Liu Yen in heller Freude: ‚Da du ein Anverwandter des Hauses Han bist, brauchst du dich nur einmal auszuzeichnen, um sicherlich eine

ehrenvolle Verwendung zu finden!' Er behandelte den Hüan-teh daraufhin als seinen Neffen [1]).

Während Liu Yen seine Reiterei aufstellte, kam die Nachricht, Ch'eng Yüan-chi, ein Oberbefehlshaber der Gelbmützen, nähere sich mit fünfzigtausend Mann, und seine Vorposten befänden sich bereits dicht vor Choh-kiün. Liu Yen übernahm den Oberbefehl über das ganze Heer und befahl dem Tsou Tsing mit Liu Pei zusammen an der Spitze der Vorhut auszurücken und den Feind zu vernichten. Triumphierend schwangen sich die drei Freunde auf ihre Rosse.«

Es gelingt zwar, den Aufstand niederzuwerfen, die Macht der Eunuchen bleibt jedoch zunächst noch ungebrochen, bis sich die Grofsen im Reiche zusammentun und ihr ein Ende machen. Jetzt aber tritt an die Stelle der bisherigen Lotterwirtschaft eine Periode der Schreckensherrschaft, die fast noch schlimmer ist. Der Kaiser Ling-ti ist mittlerweile gestorben und sein Nachfolger ein unmündiges Kind. Der General Tung Choh ist tatsächlich Regent des Reiches und hat nichts Geringeres im Sinne, als sich des Kaiserthrones zu bemächtigen. Wie es unter seinem Regimente herging, zeigt folgende Schilderung:

»Als eines Tages ein Trupp von einigen hundert Mann Offizieren und Soldaten, die sich ergeben hatten, aus den nördlichen Gebieten eintraf, ging Tung Choh ihm bis vors Tor entgegen, und alle Beamten gaben ihm das Geleit. Während er die letzteren mit einem Mahle bewirtete, liefs er die Gefangenen vor den Augen seiner Gäste foltern; den einen wurden Hände und Füfse abgehackt, den anderen die Augen ausgestochen, einigen liefs er die Zunge abschneiden, andere in grofsen Kesseln sieden, und während sie mit dem Tode kämpften, zitterten die Beamten derart vor Furcht und Schrecken, dafs die Efsstäbe ihren Fingern entglitten. Tung Choh aber fuhr ruhig fort, zu essen und zu trinken und sich lachend zu unterhalten. Als die Gäste dann aufbrachen, sagte er: ‚Es waren Bösewichte, die ich töten liefs; wovor graut euch?' Da sprach der Grofsastrolog: ‚Es ist ein schwarzer Hauch himmelan emporgestiegen; das bedeutet Unheil für einen hohen Würdenträger.'

Am nächsten Tage versammelte Tung Choh die höchsten Würdenträger und alle Beamten zu einem Gastmahl. Nachdem

---

[1]) Beide gehörten dem Geschlechte Liu an.



sie in zwei Reihen Platz genommen hatten und der Wein kredenzt worden war, trat Liü Pu, der Sohn des Tung Choh, herein und flüsterte seinem Vater einige Worte ins Ohr: ‚Also doch!‘ rief dieser lachend und befahl dem Liü Pu, den Minister der öffentlichen Arbeiten Chang Wen bei den Haaren zu packen und aus der Halle hinauszuschleifen. Die anwesenden Beamten verfärbten sich, Tung Choh aber sagte: ‚Gestern hat der Grofsastrolog verkündet, dafs einem hohen Würdenträger ein Unheil drohe; jetzt ist seine Prophezeiung an diesem Manne in Erfüllung gegangen.‘ Gleich darauf brachte einer der Diener das Haupt des Chang Wen auf einer roten Schüssel herein, und nun befahl Tung Choh dem Liü Pu, den Gästen Wein zu kredenzen und dabei jedem von ihnen das Haupt des Chang Wen zu präsentieren. Die Beamten waren vor Furcht kaum ihrer Sinne mächtig, und keiner wagte, den anderen anzublicken. Da sprach Tung Choh lachend: ‚Fürchtet nichts, ihr Herren! Chang Wen hatte sich mit Yüan Shuh verschworen, mich zu verderben; da aber des letzteren Bote sein Schreiben aus Versehen meinem Sohne übergeben hat, so habe ich den Chang Wen samt seinem ganzen Hause dem Tode überliefert. Euch aber, die ihr mir Liebe und Gehorsam entgegenbringt, werde ich kein Leid antun. Mir steht der Himmel zur Seite, und wer mich zu vernichten trachtet, der ist des Todes!‘«

An diese Szene schliefst sich eine Episode, die zu den schönsten und spannendsten des ganzen Buches gehört. Der Minister Wang Yün, einer der Teilnehmer an jenem Gastmahl, kommt in höchster Erregung nach Hause. Vergebens bemüht sich Tiao Ch‘an, eine schöne, junge Tänzerin, die Zierde seines Harems, ihren Herrn aufzuheitern; mürrisch weist er sie von sich. Da sie ihn aber fufsfällig anfleht, ihr die Ursache seines Zornes nicht zu verbergen, erzählt er ihr, was sich soeben ereignet hat. Sofort ist Tiao Ch‘an bereit, sich selbst zum Opfer zu bringen, um das Land von dem Tyrannen zu befreien. Durch ihre Schönheit will sie ihn vernichten; Wang Yün soll sie dem Tung Choh und dessen Sohn Liü Pu zugleich zur Frau anbieten, und sie wolle dann die Eifersucht der beiden so lange stacheln, bis schliefslich der Sohn den Vater ermorde. Der Anschlag gelingt, und Tung Choh fällt von der Hand seines Sohnes.

Nach dieser Katastrophe tritt der berühmte Ts'ao Ts'ao auf den Plan, eine der gewaltigsten Gestalten der Erzählung. Die Personen wechseln, aber das Bild bleibt dasselbe. Wie ehedem Tung Choh, so reifst jetzt Ts'ao Ts'ao die ganze Gewalt an sich und macht sich dadurch diejenigen, die einst an seiner Seite gekämpft, wie vor allen Liu Pei, zu Feinden. An diesen letzteren wendet sich der Kaiser in seiner Bedrängnis um Hilfe, aber der Bote, der des Kaisers an Liu Pei gerichtetes Schreiben in seinem Haare versteckt hat, fällt dem Ts'ao Ts'ao in die Hände, und das Komplott kommt an den Tag. Vor den Augen des Kaisers läfst er dessen Gemahlin erdrosseln, ihm aber schenkt er das Leben und wird dafür zum Könige von Wei erhoben. Bald darauf stirbt Ts'ao Ts'ao, und sein Sohn Ts'ao P'ei besteigt den Thron, nachdem der willenlose Kaiser zu seinen Gunsten abgedankt hat. Jetzt aber macht Liu Pei, der inzwischen mit dem Königreiche Shuh belehnt worden ist, als Agnat des Hauses Han seine legitimen Rechte auf den Thron geltend und legt sich ebenfalls den Kaisertitel bei. Damit beginnen die eigentlichen Kämpfe der drei Staaten, in denen Liu Pei die Hauptrolle spielt. Solange er Chu-koh Liang, den Listenreichen und Kampfgewandten, an seiner Seite hat, ist ihm das Kriegsglück meist günstig; aber nach dessen Tode beginnt auch sein Stern zu sinken. Er stirbt, ohne sein Ziel erreicht zu haben. Sein Sohn Hou Chu, ein Schwächling, folgt ihm auf dem Throne, und mit ihm erlischt zugleich die kurzlebige Dynastie, die sein Vater begründet. Auch in Wei mufs schliefslich Ts'ao Mao, der Nachfolger des Ts'ao Pei, seinem mächtigen Minister Szĕ-ma Chao weichen, dessen Sohn im Jahre 265 den langjährigen Kämpfen ein Ende macht und als erster Kaiser der Tsin-Dynastie das Reich unter seinem Szepter vereinigt.

Dies ist, in flüchtigen Strichen hingeworfen, der wesentliche Inhalt der Erzählung, die sich mit einer schier unerschöpflichen Fülle von Einzelepisoden in behaglich epischer Breite durch 120 Bücher hinspinnt. Nicht unerwähnt lassen will ich bei dieser Gelegenheit, dafs Kuan Yü, der eine der beiden Waffengefährten des Liu Pei, nicht nur als Romanheld, sondern auch als Kriegsgott und zugleich als Schutzpatron der Kaufleute, Mars und Merkur in einer Person, eine wichtige Rolle spielt; keine Stadt, in der ihm nicht ein Tempel errichtet wäre, kaum ein

grölserer Kaufladen im ganzen Reiche, wo nicht vor seinem Bildnis Räucherkerzen brennen. Nichts lehrt deutlicher als diese volkstümlichste Gestalt des chinesischen Pantheons, bis zu welchem Grade die Erzählungen des San-kuoh-chi ins Volksbewulstsein eingedrungen und zum Gemeingut der Nation geworden sind.

Seiner Entstehung nach gehört der von Shi Nai-ngan verfalste Roman Shui hu chuan, »Die Geschichte des Flulsufers«, ebenfalls der Zeit der Mongolenherrschaft an. Die Erzählung hat die Taten und Abenteuer einer Räuberbande, die am Hoai-Flusse ihr Wesen trieb, zum Gegenstande und erinnert durch die mancherlei humoristischen Episoden vielfach an unsere alten Schelmenromane. Späteren Ursprungs, dafür aber inhaltlich dem San kuoh chi näher verwandt ist »Die Geschichte der verschiedenen Einzelstaaten unter der Herrschaft der östlichen Chou«, Tung-Chou lieh-kuoh-chi. Unter noch engerer Anlehnung an die tatsächliche Geschichte als jenes behandelt es die Begebenheiten, die sich in der Zeit vom 9. Jahrhundert v. Chr. bis zum Untergange der Chou-Dynastie abspielten. Beide Erzählungen sind von ähnlichem Umfange wie das San kuoh chi, so dals ein näheres Eingehen auf ihren Inhalt sich schon aus diesem Grunde verbietet.

Knapper in der Form, einheitlicher in der Durchführung der Fabel und somit mehr dem Charakter unseres Romans entsprechend ist das Hao k'iu chuan, »Die Geschichte einer guten Gefährtin«[1]), ein Roman, der aus der Ming-Zeit (1368—1644) herrührt, dessen Verfasser jedoch nicht bekannt ist.

Der Held der Erzählung ist der junge Baccalaureus T'ieh Chung-yüh. In seiner äulseren Erscheinung von so mädchenhafter Zartheit, dals man ihm den Spitznamen »die schöne T'ieh« gab, besitzt er doch eine eiserne Willenskraft, die ihn vor keinem Unternehmen, das Mut und Entschlossenheit erfordert, zurückschrecken läfst. Kühl und zurückhaltend gegen die Reichen und Grofsen, ist er den Armen und Wehrlosen stets ein hilfreicher Beschützer, dabei aber jähzornig und von unberechen-

[1]) Sir J. F. Davis, The fortunate union, a romance, with notes. London 1829. — Hao-khieou-tchouan, ou la femme accomplie. Roman chinois, trad. sur le texte original par G. d'Arcy. Paris 1842. — Der Titel des Romans enthält eine Anspielung auf das erste Lied des Shi-king.

barem Wesen. Seine Eltern leben in Peking, wo sein Vater T'ieh Ying das hohe Amt eines kaiserlichen Zensors bekleidet, ihn aber haben sie daheim zurückgelassen.

Als er einmal die Geschichte von Pi Kan las, der einst seinen Freimut mit dem Leben büfsen mufste, überkommt ihn die Angst, dafs es seinem Vater leicht ebenso ergehen könnte. Diese Sorge läfst ihm keine Ruhe, und so beschliefst er, sich in Begleitung seines treuen Dieners Siao-tan in die Hauptstadt zu begeben, um im Notfalle in der Nähe seiner Eltern sein zu können. In einem Dorfe, wo er unterwegs einkehrt, lernt er den jungen Wei P'ei kennen, dem während seines Aufenthalts in der Residenz ein reicher und einflufsreicher Mann namens Ta-kuai die Braut entführt hat und nun in seinem Hause verborgen hält. Ohne ihm seinen Namen zu nennen, verspricht T'ieh Chung-yüh dem Wei P'ei, alles aufzubieten, um das Mädchen zu befreien, worauf jener ihm unter heifsen Danksagungen ein Bittgesuch an den Kaiser mitgibt.

In Peking angelangt, hört T'ieh Chung-yüh zu seinem Schrecken, dafs sein Vater auf Betreiben eben jenes Ta-kuai verhaftet worden ist, weil er dessen Schandtat zur Kenntnis des Kaisers gebracht hat. Sofort verfügt er sich zum Vater ins Gefängnis, teilt ihm alles mit, was er erfahren hat, und übergibt ihm zugleich die Bittschrift des Wei P'ei. Diese wird nun samt dem neuen Belastungsmaterial dem Kaiser vorgelegt, der daraufhin den T'ieh Ying begnadigt und ihm zugleich den Befehl erteilt, den Missetäter zu verhaften. Nunmehr dringt T'ieh Chung-yüh mit einer Schar Bewaffneter in den Palast des Ta-kuai und befreit das Mädchen samt dessen Vater Han Yüan.

Nach dieser Heldenthat ist natürlich sein Name in aller Munde, und da der Vater befürchtet, dafs ihm bei seiner grofsen Jugend dieser Erstlingserfolg leicht zu Kopfe steigen möchte, veranlafst er seinen Sohn, die Hauptstadt lieber fürs erste zu meiden und eine Reise nach Shan-tung, der Heimat des Confucius und des Meng-tszĕ, zu unternehmen und dort die denkwürdigen Stätten der Vergangenheit zu besuchen. Mit Freuden tritt T'ieh Chung-yüh die vorgeschlagene Bildungsreise an.

In der genannten Provinz besafs damals ein Grofswürdenträger mit Namen Shui Kiü-yih in der Nähe von Tsi-nan-fu ein Anwesen. Da er selbst durch seine dienstliche Stellung ge-

nötigt war, in der Hauptstadt zu verweilen, lebte seine einzige Tochter, die schöne Ping-sin, allein in dem Hause, das der Vater ihrer Obhut anvertraut hatte, während des letzteren jüngerer Bruder Shui Yün im Nebenhause wohnte. Dieser, ein unwissender Tölpel, der es zu nichts gebracht hatte, besafs aufser drei Söhnen noch eine Tochter, Hiang-ku genannt, die aber von so abschreckender Häfslichkeit war, dafs sich bislang kein Bewerber gefunden hatte. Da er nichts sehnlicher wünscht, als die Nichte zu verheiraten, um dadurch die Verwaltung des Vermögens seines Bruders in seine Hände zu bringen, richtet er sein Augenmerk auf einen gewissen Kuo K'i-tsu, einen jungen Mann aus reichem und vornehmem Hause, der aber in sehr schlechtem Rufe steht. Dieser wirft von einem Versteck aus einen Blick auf die Ping-sin und ist denn auch sofort so sterblich in sie verliebt, dafs er den Präfekten der Stadt in aller Form ersucht, sich als Ehevermittler für ihn um ihre Hand zu bewerben. Ping-sin will jedoch nichts von ihm wissen und weist den Antrag rundweg ab.

Um diese Zeit aber fällt ihr Vater plötzlich in Ungnade und wird in die Verbannung geschickt, während Kuo Lung-tung, der Vater jenes jungen Mannes, an seine Stelle berufen wird. Diese Wendung benutzt Shui-Yün, um seiner Nichte noch einmal ins Gewissen zu reden, indem er ihr zu bedenken gibt, dafs sie durch ihr Jawort vielleicht den Vater retten könnte. Nun wendet Ping-sin eine List an, indem sie scheinbar auf den Vorschlag eingeht. Eigenhändig stellt sie ihren Geburtsschein aus[1]), — gibt jedoch darauf statt ihres eigenen Geburtsdatums das ihrer Base an. Keiner merkt den Betrug; die Verlobungsgeschenke werden ausgetauscht, und der Ehevertrag wird abgeschlossen. Als aber der Tag der Hochzeit herannaht und der nichtsahnende Oheim sie anweist, sich bereit zu halten, erklärt sie diesem in aller Unschuld, dafs dessen Tochter, nicht aber sie die Braut sei. Es bleibt nun in der Tat nichts anderes übrig, als das falsche Spiel zu Ende zu spielen und die Hiang-ku dem Kuo K'i-tsu ins Haus zu schicken. Aufser sich über

[1]) Die unerläfsliche Vorbedingung jedes Ehebündnisses ist in China der Austausch von Geburtsscheinen, auf denen Jahr, Monat, Tag und Stunde der Geburt der zukünftigen Ehegatten verzeichnet sind.

den Betrug, dem er zum Opfer gefallen, beschliefst dieser, die Ping-sin um jeden Preis in seine Gewalt zu bringen, aber alle Versuche scheitern an ihrer List und Klugheit. Endlich ersinnt Ch'eng K'i, ein Freund des Kuo K'i-tsu, einen Plan. Er fälscht ein kaiserliches Dekret, durch welches Ping-sins Vater begnadigt wird, und unter dem Vorwande, dafs ihr der Erlafs auf der Präfektur verlesen werden solle, will er sie in einer Sänfte statt in die Behörde ins Haus des Kuo K'i-tsu tragen lassen. Fast wäre der Anschlag gelungen, wenn nicht ein glücklicher Zufall, der in chinesischen Romanen und Dramen nur zu oft den Ausschlag gibt, es so gefügt hätte, dafs gerade in diesem Augenblicke T'ieh Chung-yüh von ungefähr des Weges kam und von den eilig einherschreitenden Sänftenträgern über den Haufen gerannt wurde. Es kommt dadurch zu einem Wortwechsel, und bei dieser Gelegenheit erfährt T'ieh Chung-yüh, um was sich's handelt. Er setzt es nun durch, dafs Ping-sin in die Behörde des Subpräfekten gebracht wird, und hier verficht er die Sache seiner Schutzbefohlenen mit solcher Bravour, dafs der Betrug an den Tag kommt und Ping-sin auf freien Fufs gesetzt wird. Auf die Bitte des Subpräfekten, den Kuo K'i-tsu um seines einflufsreichen Vaters willen zu schonen, erklärt sich T'ieh Chung-yüh bereit, von einer weiteren Verfolgung der Angelegenheit abzusehen. Darauf gelingt es jedoch dem Kuo K'i-tsu, den Subpräfekten so weit für seine Sache zu gewinnen, dafs dieser sich überreden läfst, den T'ieh Chung-yüh zu einem Gastmahl einzuladen, um ihn bei dieser Gelegenheit durch Gift zu beseitigen. T'ieh Chung-yüh, der, um den Subpräfekten nicht zu kränken, die Einladung annimmt, erkrankt am darauffolgenden Tage infolge der genossenen vergifteten Speisen. Ping-sin aber, die ihren Lebensretter keinen Moment aus dem Auge verloren hat, setzt es durch, dafs er aus dem Tempel, wo er sein Standquartier aufgeschlagen hat, in ihr Haus gebracht wird, woselbst sie ihm im Gemach ihres abwesenden Vaters die aufopferndste Pflege angedeihen läfst. Dieser heroische Schritt, der nach chinesischen Begriffen einen unerhörten Bruch mit Sitte und Herkommen bedeutet, wird nun von ihren Feinden ausgebeutet, um ihren Ruf zu schädigen. Von ihrem Oheim über das Unpassende solcher Handlungsweise zur Rede gestellt, gibt sie ihm die stolze Antwort, dafs die

rituellen Satzungen für die Durchschnittsmenschen bestimmt seien, nicht aber als Fesseln für die Edlen zu dienen brauchten. »Die Anschauungen der Welt«, sagt sie, »sind fliehenden Wolken gleich, — wann gäbe es die nicht? Die Gesinnung ist des Menschen Grundlage, die keinen Augenblick aufser acht gelassen werden darf, und ich habe nur den einen Wunsch, rein und ohne Makel zu bleiben.«

Dieser Sieg der lauteren Gesinnung über äufsere Vorschriften der Wohlanständigkeit bildet recht eigentlich die Grundtendenz des Romanes, — ein Moment, das um so schwerer ins Gewicht fällt, als es noch obendrein ein Weib ist, das hier als Träger des sittlichen Emanzipationsgedankens auftritt. Als nun aber aus dem Gefühl der gegenseitigen Dankbarkeit, durch welches T'ieh Chung-yüh und Ping-sin miteinander verbunden sind, in den Herzen beider die Liebe hervorzukeimen beginnt, da heifst es: entsagen; denn nimmermehr darf Ping-sin dem Manne die Hand zum ehelichen Bunde reichen, den sie unter ihrem Dache beherbergt hat. So bleibt der Sieg ein unvollkommener und führt dadurch zur tragischen Verwicklung: die Liebe mufs der herrschenden Sitte zum Opfer gebracht werden, und nachdem der Kranke genesen ist, nehmen die beiden Liebenden auf Nimmerwiedersehen Abschied voneinander. Aber das Schicksal hat es anders beschlossen.

Mancherlei Intrigen ist Ping-sin noch von seiten des Kuo K'i-tsu ausgesetzt, der ihr unermüdlich nachstellt; mancherlei Abenteuer hat auch T'ieh Chung-yüh noch zu bestehen, bis er endlich durch einen neuen Akt entschlossenen Eingreifens die Aufmerksamkeit des Vaters der Ping-sin auf sich lenkt, der so grofses Wohlgefallen an ihm findet, dafs er ihm die Hand seiner Tochter anbietet; aber der tugendhafte T'ieh Chung-yüh verhält sich allem Zureden zum Trotz aus denselben Gründen wie Ping-sin ablehnend gegen das Eheprojekt. Erst als auf Veranlassung des Kuo K'i-tsu der Wüstling Ta-kuai der Ping-sin nachstellt und ein kaiserlicher Eunuch den T'ieh Chung-yüh für seine Nichte zu gewinnen sucht, lassen sich die beiden Liebenden zu einer Scheinehe herbei. Der zurückgewiesene Eunuch aber rächt sich, indem er den T'ieh Chung-yüh beim Kaiser anklagt, vor seiner Verheiratung ein sträfliches Verhältnis mit Ping-sin unterhalten zu haben, worauf der

Kaiser einen Bericht vom Statthalter von Shan-tung einfordert. Nun beeilt sich Kuo K'i-tsu, den inzwischen neuernannten Subpräfekten durch Bestechung für sich zu gewinnen, — dieser ist aber kein anderer als jener Wei P'ei, dessen Braut T'ieh Chung-yüh einst aus den Händen ihres Entführers befreit hat. Durch ihn kommt endlich die Wahrheit an's Licht, und auf Befehl des Kaisers findet dann die Eheschliefsung des vielgeprüften Paares statt.

Wie man aus dieser kurzen Inhaltsübersicht ersehen kann, konzentriert sich das Hauptinteresse der Erzählung auf den äufseren Gang der Begebenheiten, wohingegen der Einflufs dieser auf die Charakterentwicklung der handelnden Personen kaum eine Rolle spielt. Wie in den Kampf- und Heldenszenen des historischen Romans die List im grofsen und ganzen höher bewertet zu werden scheint als der persönliche Mut, so spitzt sich im bürgerlichen Roman die Handlung zumeist zu einem fein erfundenen und durch alle nur erdenklichen Verwicklungen spannenden Intrigenspiel zu, ohne mit innerer Notwendigkeit aus der Verschiedenheit der miteinander in Berührung kommenden Charaktere zu fliefsen. Diese sind vielmehr gewissermafsen konstante Gröfsen, die von Anfang an als solche gegeben sind und nur als Träger der Handlung figurieren, ohne in einem bedingenden oder bedingten Verhältnisse zu den äufseren Begebenheiten zu stehen. Nichtsdestoweniger sind die Hauptfiguren oft so meisterlich nach ihrer individuellen Eigenart gekennzeichnet, dafs man sie leibhaftig vor sich zu sehen glaubt; nur leiden sie in der Regel durch den Mangel freier Selbstbestimmung an einer so starren Unbeweglichkeit ihres inneren Habitus, dafs sie leicht den Eindruck von Marionetten hervorrufen, die zwar agieren, nicht aber im eigentlichen Sinne handeln. Doch liegt auch hierin wiederum ein aus dem Leben gegriffener Zug, der durch den Zwang der herrschenden sozialen Formen bedingt ist. Trotz der angedeuteten Mängel, die, wie gesagt, zum Teil in den gegebenen Verhältnissen begründet sind, bietet daher der chinesische Roman ein getreues Spiegelbild des tatsächlichen Lebens, und solange das chinesische Haus, zumal das der besseren Stände, dem Ausländer verschlossen bleibt, gewährt er uns zweifelsohne die lehrreichsten Einblicke in die nationale Eigenart und Kultur dieses merk-

würdigen Volkes. Als Beleg des Gesagten greife ich eine Szene aus dem Yüh Kiao Li[1]) heraus, die ein wahres Prachtstück der Sittenschilderung darstellt.

Poh-Kung, ein hoher Würdenträger, hat eine Tochter Hung-yüh, die sich in gleichem Maſse durch Schönheit wie durch dichterische Begabung auszeichnet. Um ihre Hand bewirbt sich der als eitler Streber bekannte kaiserliche Zensor Yang für seinen Sohn Yang Fang, der alles andere eher als ein *lumen mundi* ist. Nun herrscht in China bei Ehewerbungen der Brauch, daſs der Ehekandidat den Eltern und Verwandten seiner präsumtiven Braut vorgestellt wird, damit jene Gelegenheit haben, sich ein Urteil über ihn zu bilden, bevor sie sich zum folgenschweren Schritt entschlieſsen. Diese Vorstellung ist eine wahre Crux für den bedauernswerten Jüngling, der eine förmliche Prüfung über sich ergehen lassen muſs, ohne daſs ihm gesagt wird, um was es sich dabei handelt. Wenn er, was wohl meist der Fall, den Zweck der Prozedur errät, muſs er nichtsdestoweniger den Unschuldigen spielen, was seine ohnehin nicht gerade gemütliche Situation nur noch peinlicher gestaltet. Im Hause seiner präsumtiven Schwiegereltern angelangt, bildet er natürlich den Mittelpunkt, auf den sich die Aufmerksamkeit aller konzentriert. Sein Aussehen, seine Kleidung, sein Benehmen, seine Kenntnisse, — alles wird einer eingehenden Prüfung und Kritik unterzogen. Durch Fragen, die meist seine persönlichen und verwandtschaftlichen Verhältnisse zum Gegenstande haben, veranlaſst man ihn zum Reden, um sich zu überzeugen, ob er sich als gebildeter Mann auszudrücken und zu benehmen versteht, und sind zufällig Leute von gelehrter Bildung anwesend, so unterlassen diese sicher nicht, ihn in Ausdrücken und Redewendungen, die nur in der Schriftsprache gebräuchlich sind, anzureden, um dadurch einen Prüfstein seiner Kenntnisse und seiner Belesenheit zu erlangen, denn der also Angeredete muſs selbstverständlich mit gleicher Münze zahlen und seine Rede mit passenden Zitaten, zierlichen gelehrten Floskeln und sonstigen Lesefrüchten schmücken[2]). Im vorliegenden Falle ist es Poh-

[1]) Yu-kiao-li ou les deux cousines, roman chinois. Traduction nouvelle, accompagnée d'un commentaire philologique et historique par Stan. Julien. 2 vols. Paris 1864.

[2]) S. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 11.



kungs Schwager, der hochgelehrte Akademiker Wu, der den Zensor Yang und dessen Sohn zu sich einladet, um den Poh-kung mit dem jungen Manne bekannt zu machen, und ich lasse nun das Weitere mit den Worten der Erzählung selbst folgen:

»Nachdem der Bote (der die Einladung überbracht hatte) sich entfernt hatte, hiefs der kaiserliche Zensor Yang seinen Sohn sorgfältig Toilette machen und ermahnte ihn dann mit folgenden Worten: ‚Wenn du dorthin kommst, mufst du ein bescheidenes Wesen zur Schau tragen und nicht viel reden. Sollte man von dir verlangen, dafs du ein Stück eleganter Prosa oder ein Gedicht improvisierst, so sage nur, dafs du dich in Gegenwart der Freunde deines Vaters nicht so weit vergessen dürftest.‘ Yang Fang nickte beistimmend.

Dieser Yang Fang hatte ein gar stattliches Äufsere; nur war er leider von Natur ein Einfaltspinsel. Obwohl es ihm durch Bestechungen geglückt war, den Grad eines Kiü-jen[1]) zu erlangen, so würde er nichtsdestoweniger, wenn man ihm aufs neue sieben Fragen stellen wollte, sich wohl auf die Hälfte davon nicht mehr deutlich besinnen können.

Um die Mittagstunde machten sich der Zensor Yang und sein Sohn selbander auf den Weg. Bei ihrer Ankunft war Poh-kung schon seit einer ganzen Weile da. Auf die Meldung des Dieners, dafs der Zensor Yang gekommen sei, ging der Akademiker Wu ihm zur Begrüfsung entgegen. Yang nötigte nun den Poh-kung, den Vortritt zu nehmen, was dieser jedoch wiederholt ablehnte, indem er erklärte: ‚Ich bin eigens hergekommen, um Ihnen Gesellschaft zu leisten, und aufserdem bin ich hier im Hause meines Verwandten; da würde es durchaus unzulässig sein, wenn ich den Vortritt nehmen wollte.« So mufste denn der Zensor Yang nachgeben. Als aber darauf Yang Fang den Poh-kung begrüfste und dieser auch ihm den Vortritt lassen wollte, trat der junge Mann hastig zurück und sagte: ‚Wie dürfte ich mich in Gegenwart eines Älteren so weit vergessen!‘ Und zugleich zog der Zensor Yang den Poh-kung auf die linke Seite[2]) hinüber und sagte: ‚Das geht

[1]) Kiü-jen ist der auf den Siu-ts'ai folgende, nächsthöhere gelehrte Grad.

[2]) In China gilt die »östliche«, d. h. linke Seite als die ehrenvollere, die daher dem Gaste gebührt.



nicht, Verehrtester, — wir müssen doch die Jugend lehren, was sich schickt!' Da konnte Poh-kung nicht umhin, sich zu fügen.

So nahm denn nach beendeter Begrüſsungszeremonie Yang den ersten östlichen Platz und Poh-kung den ersten westlichen Platz ein, Yang Fang setzte sich ihnen gegenüber an den Tisch, während der Hausherr seinen Stuhl ein wenig in die Nähe des Poh-kung rückte, um die Honneurs zu machen. Während der Tee gereicht wurde, sagte Yang, zu seinem Gastgeber gewandt: ‚Ich bin so sehr in Ihrer Schuld, daſs ich nicht weiſs, wie ich zu der Ehre komme, heute von Ihnen eingeladen zu sein?'

‚Seit Ihr Herr Sohn in die Hauptstadt gekommen ist', erwiderte der Akademiker Wu, ‚hatte ich noch keine Gelegenheit gefunden, ihm meine Hochachtung auszudrücken; daher wollte ich ihm heute einen Becher Wein anbieten, um ihm meine Gefühle zu bekunden. Diesmal gilt es nicht Ihnen.'

‚Wie dürfen junge Leute eine so freundliche Rücksichtnahme erwarten?' sagte Yang. ‚Mein Sohn war übrigens heute derart hinter seinen Büchern her, daſs er durchaus nicht mitkommen wollte. Da sagte ich ihm aber: »Wonach würde es aussehen, wenn du nicht hingingest, da ein Freund deines Vaters dich ruft? Auſserdem ist der alte Herr Poh-kung dort, und es wird dir von gröſserem Nutzen sein, dich einen Tag lang von ihm belehren zu lassen als zehn Jahre zu studieren.« Daraufhin ist er denn schlieſslich mitgekommen.'

Da rief Poh-kung: ‚Wenn Ihr Herr Sohn so fleiſsig ist, kann er ja seines Gleichen suchen!'

‚Von Kind auf ist er so', erwiderte Yang. ‚Seine Mutter, die stets um seine Gesundheit besorgt war, pflegte ihn zu ermahnen, sich in acht zu nehmen, er aber wollte nie darauf hören. Seit er im vorigen Jahre das Glück gehabt hat, das Examen zu bestehen, sind verschiedene meiner Bekannten zu mir gekommen, die ihn zum Schwiegersohn haben wollten, doch hat er sie alle miteinander rundweg abgewiesen. Tag für Tag sitzt er hinter seinen Büchern und läſst sie nicht einmal dann im Stiche, wenn er mit mir zusammen ist. Ich rede immer wieder in ihn hinein, daſs das nicht die Art sei, wie man studiere; er aber tut, als verstünde er mich nicht.'

Da sagte der Akademiker Wu: ‚Wenn er bei so hoher Begabung noch obendrein immerzu sein Wissen bereichert, werden

es keine geringen Absichten sein, die er verfolgt. Da Sie an Ihrem Herrn Sohn einen solchen Ausbund von Tüchtigkeit besitzen, werden wir wohl noch Grofses an ihm erleben!'

So plauderten sie, bis der Diener meldete, dafs der Tisch gedeckt sei; da erhob sich der Hausherr, um den Wein kredenzen zu lassen und seinen Gästen die Plätze anzuweisen. Nachdem man sich in der bisherigen Reihenfolge zu Tisch gesetzt hatte, beobachteten Poh-kung und sein Schwager während des Essens aufmerksam das Benehmen des Yang Fang. Schliefslich wollten sie ihn zum Reden bringen, aber so oft sie eine Frage an ihn richteten, antwortete stets der Vater statt seiner, so dafs sie nichts aus ihm herausbekommen konnten.« —

Es wird nunmehr des weiteren geschildert, wie sie ein *jeu d'esprit* spielen, um wenigstens auf diesem Wege dem Yang Fang auf den Zahn fühlen zu können. Man würfelt, und wenn die Würfel so fallen, dafs die Seite mit den roten Augen nach oben zu liegen kommt, mufs für jeden Würfel ein Becher Wein geleert und dazu ein Vers improvisiert werden, in welchem ein bestimmtes Wort vorzukommen hat. Im vorliegenden Falle ist das Wort »rot« gewählt worden. Als dabei die Reihe an Yang Fang kommt, hat er das Pech, drei Verse improvisieren zu müssen, und es gelingt ihm zum Glück, freilich nicht ohne die Beihilfe seines Vaters, sich mit Ach und Krach aus der Klemme zu ziehen. Darauf fährt die Erzählung folgendermafsen fort:

»Nachdem die Partie beendet war, füllte der Akademiker Wu einen Becher mit Wein und reichte ihn dem Zensor Yang zum Dank für das Spiel. Yang trank ihn aus und sprach dann zu seinem Sohne: ‚Männer von litterarischer Bildung dürfen sicherlich die Dichtkunst nicht geringschätzen, aber wo sich's um ernstere Arbeit handelt, ist sie ein aufserordentliches Hindernis. Wer schon etwas erreicht und sich einen Namen gemacht hat, mag sich nach Herzenslust der dichterischen Inspiration hingeben, aber ihr jungen Leute der zukünftigen Generation müfst eure ganze Aufmerksamkeit dem Studium der kanonischen Bücher und der Geschichte zuwenden und beileibe nicht etwa, da ihr die wunderbaren Werke erleuchteter Männer früherer Zeiten vor Augen habt, danach trachten, mit ihnen zu wetteifern. Ist erst der Sinn einmal darauf gerichtet, so ist es schwer, ihn zu bändigen. Oft genug sieht man junge Leute von schönen

Anlagen, die es dennoch zu nichts Rechtem bringen: meist kommt es daher, weil sie an dieser Schwäche leiden. Davor mufst du dich ganz besonders hüten.‘ — Und darauf, zu Poh-kung gewandt: ‚Was meinen Sie, habe ich nicht recht?‘

‚Ihre erhabene Auseinandersetzung‘, erwiderte dieser, ‚ist selbstverständlich ein Jugendspiegel; aber dennoch ist es Ihnen nicht gegeben, der vom Himmel verliehenen hervorragenden Begabung Ihres Herrn Sohnes und seinen natürlichen Talenten Schranken zu ziehen.‘

Als der Akademiker Wu sah, dafs Yang seinen Becher geleert hatte, wollte er Yang Fang das Spiel fortsetzen lassen, der Zensor Yang erhob sich jedoch eiligst und sagte: ‚Soll das Spiel fortgesetzt werden, so ist natürlich Poh-kung an der Reihe; aber da wir nachgerade des süfsen Weins genug genossen haben, schlage ich vor, eine kleine Pause eintreten zu lassen.‘

‚Es ist auch genug‘, sagte Poh-kung, indem er von seinem Sitze aufstand. ‚Wir wollen uns erst ein wenig ergehen und können hernach, wenn die Tafel aufs neue hergerichtet ist, weitertrinken.‘

Der Hausherr sah ein, dafs er seine Gäste nicht wohl nötigen dürfe, und lud sie daher ein, sich in den östlich von der Halle gelegenen kleinen Garten zu verfügen. Das in demselben befindliche Gartenhaus war zwar nicht besonders grofs, aber seine vier Wände waren mit Büchern und Bildern geschmückt und die Stufen der Treppe mit Bambus und Blumen besetzt. Alles liefs auf einen kühlen und verborgenen Aufenthalt schliefsen; es war der Ort, wo der Akademiker Wu der Ruhe pflog. Nachdem alle das Gartenhaus betreten und sich darin umgesehen hatten, schritten der Zensor Yang und Poh-kung die Stufen hinab, um sich ein wenig zu erleichtern, so dafs der Akademiker Wu und Yang Fang allein zurückblieben.

Da blickte Yang Fang zufällig empor und gewahrte eine Tafel mit der Aufschrift Fuh-kuh-hien, ‚der Pavillon, dessen Freuden man nicht bekannt werden läfst.‘[1]) Stolz, dafs er die

---

[1]) Die Worte fuh kuh sind ein Zitat aus dem letzten Verse der letzten Strophe von Shi-king I, v, 2:

Einsamkeit auf Gipfelhöh'
Ist des Hohen Wonnepfand.

drei Schriftzeichen kannte, hielt er die Augen unverwandt auf sie gerichtet. Da der Akademiker Wu merkte, dafs er sie so genau betrachtete, sagte er: »Diese drei Worte hat Wu Yü-pih geschrieben; seine Schriftzüge sind fest und energisch, und er verdient wohl, als ein bedeutender Schönschreiber bezeichnet zu werden.«

Yang Fang, der gern sein Licht leuchten lassen wollte, sagte: »Er ist in der Tat ein bedeutender Kalligraph. Das Zeichen hien ist ja noch ziemlich gewöhnlich gehalten, aber die beiden Zeichen fuh und kao sind genial.«

Dabei sprach er das zweite Zeichen kao statt kuh, weil er nicht wufste, dafs die Worte fuh-kuh in dieser Bedeutung dem Shi-king entnommen waren, wo das betreffende Schriftzeichen kuh zu lesen ist. Nun ging dem Wu ein Licht auf, und er erwiderte daher nur so von ungefähr: ‚In der Tat, ja.'

In diesem Augenblicke kamen Yang und Poh-kung wieder zurück, und nachdem man noch ein Weilchen geplaudert hatte, lud Wu seine Gäste ein, wieder an der Tafel Platz zu nehmen und das Spiel fortzusetzen. Yang Fang wollte dem Poh-kung die Vorhand lassen, während dieser den Yang Fang zum Spielen nötigte: keiner von beiden wollte den Anfang machen. Da der Zensor Yang befürchtete, dafs sein Sohn sich eine Blöfse geben könnte, benutzte er die Gelegenheit und sagte: ‚Da Sie nicht den Anfang machen wollen, darf sich's mein Sohn erst recht nicht herausnehmen. Sollten wir nicht lieber bei einem Becher Wein plaudern? Nur möchte ich hier nicht den Ausschlag geben.'

‚Ich bin ganz Ihrer Ansicht,' erwiderte Poh-kung; ‚nur mufs der Wein auch feurig sein.'

‚Unter guten Freunden', bemerkte Yang, ‚ist ein Räuschchen Ehrensache'.

Der Akademiker Wu befahl daraufhin dem Diener, jedem der Anwesenden einen grofsen Becher Wein zu reichen. Nachdem sie dann noch eine Weile geplaudert und pokuliert hatten,

---

Einsam schläft er, wacht, hält stand,
Schwört, er tu' es nie bekannt.

In dem vorliegenden Falle bedeutet der Name so viel wie einen Pavillon, dessen Wonnen man geheimhält.

begann ihnen allen der Wein ein wenig zu Kopfe zu steigen, und da der Zensor Yang befürchtete, dafs Poh-kung in seiner animierten Stimmung wieder Lust bekommen könnte, zu dichten, zog er es vor, den Betrunkenen zu spielen und sich samt seinem Sohen zu verabschieden.« —

Dafs litterarische Bildung und technische Fertigkeit in der Handhabung der Regeln der Verskunst, wie das hier geschieht, als ausschlaggebender Faktor angesehen werden, ist im chinesischen Roman nichts Seltenes. Im P'ing Shan Leng Yen[1]), einem Litteraturroman *par excellence*, erscheinen diese Vorzüge geradezu als das leitende Motiv: wie Turandot ihren Freiern Rätsel vorlegt, von deren richtiger Lösung sie die Gewährung ihrer Hand abhängig macht, so wollen die beiden Heldinnen des letztgenannten Romans, zwei jugendliche Blaustrümpfe, die sich jedoch durch Anmut und Koketterie nicht minder als durch Gelehrsamkeit auszeichnen, ihre Liebe nur demjenigen schenken, der sie durch seine Verse zu verdienen weifs. Wettkämpfe um den dichterischen Lorbeer bilden hier geradezu den Hauptinhalt der Erzählung; und es ist bemerkenswert, dafs es in beiden Romanen, sowohl im Yüh Kiao Li als auch im P'ing Shan Leng Yen, Frauen sind, die durch geistige Überlegenheit den Sieg über das stärkere Geschlecht davontragen.

Unter den sittenschildernden Romanen stehen wohl das Kin P'ing Mei und das Hung-lou-meng, »Der Traum in der roten Kammer«, obenan. Wollte man den Titel Kin P'ing Mei übersetzen, so würde er »Die Pflaumenblüten in der goldenen Vase« bedeuten, doch sind in diesem Falle die drei Worte nichts anderes als die Namen der drei Heldinnen der Erzählung: Pan Kin-lien, Li P'ing-erh und Ch'un-mei. Angesichts des schonungs- und schamlosen Realismus, mit dem hier eine in den tiefsten Schmutz sittlicher Verkommenheit versunkene Gesellschaft geschildert wird, dürften selbst die radikalsten Vertreter unserer modernen naturalistischen Richtung sich eines züchtigen Errötens kaum erwehren dürfen. Seines über alle Mafsen obszönen Inhalts wegen ist das Buch denn auch — obwohl man gerade in diesem Punkte vielleicht nirgends weniger Prüderie kennt

---

[1]) P'ing-Chan-Ling-Yen, Les deux jeunes filles lettrées, roman chinois, traduit par Stan. Julien. 2 vols. Paris 1864.

als in China — verboten worden; aber gerade dadurch ist es erst recht in jedermanns Händen. Niemand will es besitzen, aber jeder hat es, keiner will es gelesen haben, aber jeder kennt es, und nichts ist für die Verbreitung und Popularität dieses Romans bezeichnender als die Tatsache, dafs man es für nötig gehalten hat, ihn sogar ins Mandschu zu übersetzen, — eine Ehre, deren sich sonst nur die hervorragendsten Schöpfungen der chinesischen Litteratur rühmen dürfen, und dazu kommt noch, dafs der Übersetzer kein Geringerer war als ein Bruder des Kaisers K'ang-hi. Es mufs aber auch billigerweise anerkannt werden, dafs der Verfasser des Buches nicht nur eine ungewöhnliche Beobachtungs- und Darstellungsgabe, sondern auch eine Meisterschaft der Charakterzeichnung verrät, wie die gesamte übrige Romanlitteratur Chinas kaum etwas Ähnliches aufzuweisen hat. Auch an Humor fehlt es ihm nicht. So schildert er z. B. einmal, wie P'an Kin-lien an der Leichenfeier für ihren Mann, der von ihrem Liebhaber erschlagen worden ist, teilnimmt und bei dieser Gelegenheit die Bonzen, die das Totenamt zelebrieren, durch ihre Reize derart aus dem Konzept bringt, dafs sie die Worte ihrer Litanei verdrehen und einer von ihnen statt auf seiner Handtrommel auf dem glattrasierten Schädel seines Vordermannes den Takt zum Gesange schlägt.

Die Überlieferung nennt den Wang Shi-cheng (1526 bis 1593) als den Verfasser des Kin P'ing Mei, doch sträubt man sich unwillkürlich, einer Angabe Glauben zu schenken, die einem angesehenen Staatsmann, der noch obendrein den Posten eines Justizministers bekleidet hat, derartige Fazetien zutraut. Indessen, — *non liquet:* in China ist manches möglich, was uns befremdlich erscheint. Auf jeden Fall ist das Kin P'ing Mei ein sittengeschichtliches Dokument, das von denen, die sich mit den Kulturzuständen Chinas befassen, nicht aufser acht gelassen werden dürfte.[1])

Das Hung-lou-meng, »Der Traum in der roten Kammer«, eine Erzählung, die aus dem 17. Jahrhundert stammt

[1]) Das Kin P'ing Mei ist von Hans Conon v. d. Gabelentz nach der Mandschuversion vollständig ins Deutsche übersetzt worden, doch ist diese Übersetzung, aus naheliegenden Gründen, bisher leider unveröffentlicht geblieben.



und einen gewissen Ts'ao Süeh-k'in zum Verfasser hat, gehört unstreitig zu den vornehmsten Schöpfungen der chinesischen Romanlitteratur, doch ist gerade diese mit reichlich viel phantastischem Beiwerk geschmückte Liebesgeschichte von so ungeheuerlichem Umfange, daſs selbst eine kurze Inhaltsübersicht über den Rahmen dieser Darstellung hinausgehen würde.[1])

Eine besondere Gruppe für sich bilden endlich die Romane phantastisch-mythologischen Inhalts, in denen Götter, Genien und Dämonen als Lenker der menschlichen Geschicke die Hauptrolle spielen. In dieser Zauberwelt des Übernatürlichen und Wunderbaren findet der chinesische Erzähler so recht eigentlich den Tummelplatz, wo er seiner Phantasie nach Herzenslust die Zügel schieſsen lassen kann. Die Stoffe pflegen zum allergröſsten Teile dem buddhistischen oder taoistischen Legendenkreise, meist jedoch beiden zugleich entlehnt zu sein; aber so phantastisch die erzählten Begebenheiten auch sein mögen, so fehlt ihnen doch selten der historische Hintergrund, gewissermaſsen als Ankerplatz des Glaubens, — ein höchst bezeichnendes Zugeständnis an den stets auf das Geschichtliche gerichteten Sinn des Volkes. So z. B. spielt eine der verbreitetsten Erzählungen dieser Gattung, deren chinesischer Titel: Feng-shen yen-i sich vielleicht am besten durch »Göttermetamorphosen« wiedergeben lieſse, im 12. Jahrhundert v. Chr., und ihren Gegenstand bilden die Kämpfe des letzten Kaisers der Yin-Dynastie, des Tyrannen Chou-wang, mit dem Hause Chou, dessen ruhmreicher Sproſs Wu-wang schlieſslich als Sieger hervorgeht und die neue Dynastie begründet. Zum Schlusse werden die hervorragendsten Kämpfer aus beiden Lagern zum Range von Göttern erhoben, — daher der Titel Feng-shen, der, wörtlich übersetzt, »Belehnungen mit der Götterwürde« bedeutet. Im Mittelpunkte der Erzählung steht die berüchtigte Tah-ki, die Favoritin des Chou-wang, die dieser in der Folge zur Kaiserin erhob, um hernach als ihr willenloses Werkzeug den Ruin seines Hauses herbeizuführen; doch erscheint die Tah-ki hier als Fuchsdämon, der von der Göttin Niü Kua ausgesandt wird, um in der Trug-

---

[1]) Hung lou meng; or, the dream of the red chamber. A chinese novel. Book I. Translated by H. Bencraft Joly. Hongkong und Shanghai 1892.

gestalt einer schönen Jungfrau den wollüstigen Tyrannen zu betören und ihn zur Strafe für die der Göttin angetane Schmach zu Grunde zu richten. Dieser Hergang, der gleichsam den Prolog des Ganzen bildet, wird folgendermaſsen geschildert:

»Eines Tages, als Chou-wang seine Zivil- und Militärbeamten in der Audienzhalle um sich versammelt hatte, fragte er seinen Oberstkämmerer, ob noch jemand ein Anliegen vorzubringen habe; wo nicht, sollten sich die Beamten zurückziehen. Noch hatte er nicht ausgeredet, als ein Mann aus der rechten Reihe vortrat, der, sein Elfenbeintäfelchen in den Händen haltend, sich vor dem Throne niederwarf, laut seinen Namen nannte und sprach: ‚Da ich, der strafwürdige Minister Shang Yung, der Regierung vorstehe, habe ich die Pflicht, wenn eine Angelegenheit vorliegt, sie zur Kenntnis des Thrones zu bringen. Morgen, als am 15. Tage des dritten Monats, ist das Geburtsfest der Göttin Niü Kua, und ich bitte Ew. Majestät, im Tempel derselben ein Weihrauchopfer darzubringen.‘

Auf die Frage des Kaisers, welches denn die Verdienste und Tugenden der Niü Kua seien, daſs er als Kaiser sich ohne weiteres hinbegeben und ihr ein Weihrauchopfer darbringen solle, antwortete Shang Yung: ‚Niü Kua ist eine Göttin des hohen Altertums und von heiliger Tugend. Als einst Kung Kung den Berg Puh-chou-shan[1]) stürmte, stürzte das Himmelsgewölbe im Nordwesten zusammen, während im Südosten die Erde einsank. Da schweiſste Niü Kua fünffarbiges Gestein zusammen und stellte damit den blauen Himmel wieder her. Dadurch hat sie sich um die schwarzhaarige Schar der hundert Familien[2]) verdient gemacht, und ihr zu Ehren ist dafür ein Räucheropfer eingesetzt worden. Wenn Ew. Majestät dieser glückbringenden Gottheit ein Opfer darbringen, wird während der vier Jahreszeiten Friede und Wohlstand herrschen, dem Reiche wird dauerndes Glück beschieden sein, Wind und Regen werden günstig sein, und jegliches Unheil wird allmählich schwinden. Niü Kua ist eine dem Reiche glückbringende und das Volk be-

---

[1]) Kung Kung war ein Minister des mythischen Kaisers Fuh-hi, und der im Texte genannte Berg ist ein fabelhafter Gipfel des K‘un-lun-Gebirges.

[2]) D. h. des Volkes.

schirmende Gottheit; Ew. Majestät sollten sich hinbegeben und Weihrauch darbringen.'

Der Kaiser genehmigte den Antrag und liefs, in den Palast zurückgekehrt, durch ein Manifest bekanntgeben, dafs er sich am folgenden Tage an der Spitze sämtlicher Beamten in den Tempel der Niü Kua verfügen wolle, um Weihrauch darzubringen.

Hätte der Kaiser es dieses Mal unterlassen, so wäre es besser gewesen, denn einzig und allein durch dieses Weihrauchopfer kam es dahin, dafs das ganze Land innerhalb der vier Meere verwüstet ward und das Volk seinen Lebensunterhalt verlor. Mit Recht heifst es: ,Wer seine Angelschnur in einen ausgetrockneten Strom wirft, fischt nur Unheil heraus.'

Durch das Südtor zog der Kaiser zur Residenz hinaus. Vor jedem Hause brannten Räucherkerzen, und vor jeder Tür waren Fahnen ausgehängt und Teppiche ausgebreitet. Mit dreitausend gepanzerten Reitern und achthundert Leibwächtern gab Hoang Fei-hu dem Kaiser das Geleite, und der gesamte Hofstaat folgte dem kaiserlichen Zuge.

Vor dem Tempel der Niü Kua angelangt, verliefs der Kaiser den Wagen und stieg die Stufen zur Tempelhalle hinan, wo in einem Räucherbecken Weihrauchkerzen brannten. Nachdem die Beamten der Reihe nach ihre Glückwünsche dargebracht hatten, nahm der Kaiser die Pracht des Tempels in Augenschein. Da, während er noch das Ebenmafs des Tempels und die Erhabenheit seiner Söller betrachtete, hob plötzlich ein Windstofs den Vorhang empor, und das geheiligte Bildnis der Niü Kua kam zum Vorschein. Die majestätische Gestalt der Göttin war von glückverheifsenden Farben umspielt, ein Bild vollendeter Schönheit und natürlicher Anmut, in Wahrheit ein Götterwesen, aus einem Feenpalaste herniedergestiegen, gleichsam die menschgewordenene Göttin Ch'ang-ngo!

Es gibt einen alten Ausspruch, der lautet: ,Erhebt ein Reich sich zur Blüte, dann zeigen sich glückverheifsende Zeichen; geht es aber seinem Untergange entgegen, dann stellen sich Vorboten des Unheils ein'.[1]) Kaum hatte Chou-wang dies alles erblickt, da geriet auch schon sein Gemüt in Wallung, die Begierden

---

[1]) Chung-yung XXIV.

regten sich, und er dachte bei sich: ‚An Vornehmheit bin ich der Sohn des Himmels, und mein Reichtum umfaſst alles innerhalb der vier Meere; aber obwohl ich sechs Frauenpaläste und drei Gemahlinnen habe, nenne ich doch keine Schönheit mein eigen, die sich mit dieser messen könnte.‘ Darauf lieſs er sich die ‚vier Kostbarkeiten des Studierzimmers‘ (Reibstein, Tusche, Pinsel und Papier) reichen, feuchtete seinen Purpurpinsel an und schrieb die folgenden Verse an die weiſsgetünchte Wand:

Einzig ist die Pracht der phönixgeschmückten Vorhänge
Und kunstvoll mit flüssigem Golde verziert;
In welligen Linien verschwimmt das Blau der fernen Berge.
Wie lieblich flattert ihr rotes Gewand mit den leuchtenden Ärmeln!
Die Birnenblüten, vom Regen genetzt, wetteifern an Anmut mit ihr,
Und Päonien selbst erbleichen vor ihrer Pracht!
O könnt' ich, Bezaubernde, dich von hinnen geleiten,
Daſs ewig daheim du meiner Freude dientest!

Kaum aber hatte er die Verse vollendet, da trat der erste Minister Shang Yung an ihn heran und warnte ihn mit folgenden Worten: ‚Niü Kua ist eine der Hauptgottheiten des hohen Altertums und zugleich die Schutzgöttin von Ch'ao-ko (der Residenz). Ich bat Ew. Majestät, ihr mit Weihrauchkerzen in den Händen zu nahen, um ihren Segen zu erflehen: dann würden die Völker frohgemut ihrer Arbeit nachgehen, Wind und Regen günstig sein und Feuer und Schwert ruhen. Nun aber enthalten die Verse Ew. Majestät eine Lästerung der Gottheit! Wer nur um Haaresbreite von der aufrichtigen Gesinnung frommer Ehrfurcht abweicht, versündigt sich an der Heiligkeit der Gottheit, und solches entspricht nicht dem bei kaiserlichen Wallfahrten üblichen Brauche. Ich wünschte, Ew. Majestät vertilgten die Schrift mit Wasser, denn ich fürchte, wenn das Volk sie erblickt, möchte sich das Gerede verbreiten, der Kaiser führe kein tugendhaftes Regiment.‘

Der Kaiser entgegnete jedoch: ‚Da ich sah, daſs die Göttin an Schönheit ohnegleichen dasteht, schrieb ich die Verse nieder zu ihrem Preise; welch andere Absicht hätte mich dabei leiten können? Verliere doch keine unnützen Worte! Zudem bin ich ein Fürst, der über zehntausend Schlachtwagen gebietet; darum soll die Schrift stehen bleiben, auf daſs alles Volk sie lese und daraus ersehe, daſs Niü Kua die erste Schönheit der Welt ist,

zugleich aber auch, damit es ein Erzeugnis meines Pinsels vor Augen habe.'

Mit diesen Worten trat er den Heimweg an; die Beamten aber folgten ihm gesenkten Hauptes und schweigend; keiner wagte, ein Wort zu reden, und wie mit geknebeltem Munde gingen sie ihres Weges.

Heimgekehrt, nahm der Kaiser in der Palasthalle Lung-teh-tien die Glückwünsche der Beamten entgegen, und da es gerade Vollmondstag war, erschienen auch die drei Kaiserinnen zur Audienz, um sich nach Schlufs derselben wieder zurückzuziehen.

Die Göttin Nü Kua aber hatte sich an ihrem Geburtsfeste nach dem Palaste Huo-yün-kung begeben, um den drei Heiligen Fuh-hi, Yen-ti und Hien-yüan[1]) ihre Huldigung darzubringen, und kehrte darauf wieder heim. Sie fuhr auf einem grünen Phönix durch die Lüfte und liefs sich dann im Thronsaale ihres Tempels nieder. Himmlische Knaben und dienende Jungfrauen nahten sich ihr zum Grufse. Da gewahrte sie plötzlich, das Haupt hebend, die Verse an der Wand. Zornerfüllt rief sie: ,Shou[2]) von Yin ist ein pflichtvergessener, törichter Fürst! Statt durch Selbstveredlung und tugendhaften Wandel das Reich zu festigen, hat er die Ehrfurcht vor dem Himmel verletzt und mich durch seine Verse beleidigt! Mich dünkt, des Ch'eng-t'ang Haus hat, seit es dem Kieh[3]) die Herrschaft entwand, mehr denn sechshundert Jahre lang über das Reich geboten: vollendet ist mithin die ihm gesetzte Dauer. Räche ich den Frevel nicht, so möchte er gar meiner göttlichen Macht nicht gewahr werden!'

Darauf entsandte sie ihren dienenden Knaben Pih-hia-t'ung-tszĕ auf einem grünen Phönix nach Ch'ao-ko.

Inzwischen waren die beiden Prinzen Yin Kiao und Yin Hung (Söhne des Chou-wang) gekommen, um ihren kaiserlichen Vater zu besuchen. Jener wurde in der Folge zum Jahres-

---

[1]) Drei mythische Kaiser. Die Göttin selbst war eine Schwester des Kaisers Fuh-hi.

[2]) Shou ist nur ein anderer Name des Chou-wang.

[3]) Ch'eng-t'ang (angeblich 1766—1753 v. Chr.) ist der Begründer des Hauses Yin, Kieh (angeblich 1818—1766 v. Chr.) der letzte Herrscher der Hia-Dynastie.

gott, T'ai-sui, dieser aber zum Gotte der fünf Getreidearten, Wu-kuh-shen, erhoben; beide sind unter dem Namen der göttlichen Heerführer, Shen-tsiang, bekannt. Während sie sich gerade zur Begrüſsung niederwarfen, gingen von ihren Häuptern zwei rote Strahlen himmelwärts, durch die Niü Kua, die just unterwegs war, ihren Wolkenpfad versperrt sah. Abwärts blickend, erkannte sie sofort, daſs dem Chou-wang noch eine Lebensdauer von achtundzwanzig Jahren beschieden war. Da sie nicht voreilig handeln durfte, kehrte sie einstweilen miſsvergnügten Sinnes in ihren Absteigepalast zurück und befahl ihrem dienenden Knaben Ts'ai-yün, einen goldenen Flaschenkürbis aus dem hinteren Palaste zu holen und vor den Stufen der Halle niederzulegen. Nachdem sie den Deckel von dem Flaschenkürbis abgehoben und mit der Hand ein Zeichen gegeben hatte, drang ein sparrendicker Lichtstrahl aus demselben hervor, der vier bis fünf Klafter lang war. An seiner Spitze hing ein Banner, dessen fünffarbiger Schein sich in glückverheiſsendem Glanze tausendfach teilte. Das war das ‚Banner, das die Dämonen beschwört', Chao-yao-fan. In demselben Augenblick erhob sich ein heulender Sturmwind, düstere Nebel breiteten sich aus, dunkle Wolken ballten sich von allen Seiten zusammen, und aus allen Enden der Welt strömten die Dämonen im Absteigepalaste der Göttin zusammen, um ihrer Befehle zu harren. Niü Kua gebot ihnen durch ihren dienenden Knaben, sich einstweilen wieder von dannen zu heben; nur die drei Dämonen vom Grabe des Hien-yüan[1]) sollten zurückbleiben, um ihre Befehle entgegenzunehmen. Es waren dies der tausendjährige Fuchsdämon, der neunköpfige Fasanendämon und der nephritne Skorpionendämon.

Nachdem sich diese drei vor den Stufen der Palasthalle niedergeworfen, sprach die Göttin also zu ihnen: ‚Ihr drei Dämonen, vernehmet meinen Befehl. Das Geschick des Hauses Ch'eng-t'angs ist finster; ihm ist beschieden, des Reiches verlustig zu gehen. Der Phönix hat auf dem Berge K'i-shan[2]) genistet, und im westlichen Chou ist ein weiser Gebieter er-

[1]) Hien-yüan ist ein mythischer Kaiser, der angeblich von 2698 —2598 v. Chr. regiert hat.

[2]) Am Berge K'i-shan befand sich der Stammsitz der nachmaligen Chou-Dynastie.

standen. Der Beschlufs des Himmels steht fest; so ist der Wille des Schicksals. Ihr dürft jetzt eure Dämonengestalt verbergen und im Palaste eine neue Körperhülle annehmen, um des Fürsten Herz zu betören. Wartet, bis Wu-wang den Chou-wang mit Krieg überzieht, dann verhelfet jenem zu gutem Erfolge; doch dürft ihr dabei mitnichten die lebenden Wesen zu Schaden kommen lassen. Habt ihr erst meinen Auftrag ausgeführt, so will ich euch auch zu einem angemessenen Dasein verhelfen.'

Nachdem ihnen die Göttin diese Weisung erteilt hatte, dankten ihr die drei Dämonen für die ihnen erwiesene Gnade und verschwanden alsdann wieder.

So kam es, dafs der Fuchs, seine Zauberkräfte entfaltend, das Haus des Ch'eng-t'ang nach sechshundertjährigem Bestande zu Grunde richtete.« —

Dieser Fuchsdämon nimmt dann die Gestalt der Tah-ki an und führt durch seine Ränke und Listen schliefslich den Sturz der Yin-Dynastie herbei.

Es ist schwer zu entscheiden, wieviel von den Erzählungen, aus denen sich das Feng-shen yen-i zusammensetzt, auf volkstümliche Überlieferungen, sei es taoistischen, sei es buddhistischen Ursprungs, zurückgeht, wieviel der freien Erfindung des Dichters zuzuschreiben ist; Tatsache ist jedenfalls, dafs sie heutzutage samt und sonders dem Volksglauben angehören, — wenigstens soweit die Pekinger Bevölkerung in Betracht kommt, über die ich mir in dieser Hinsicht ein Urteil erlauben zu können glaube. Ich selbst lernte einen dortigen Chinesen kennen, der das Buch nie im Leben gelesen hatte, dem aber die darin enthaltenen Geschichten und Episoden als Bestandteile des herrschenden Volksglaubens wohlbekannt waren. In Ermangelung religiöser Urkunden sind daher phantastisch-mythologische Erzählungen vom Schlage des Feng-shen yen-i in gewissem Sinne geradezu als Quellenwerke für die Kenntnis der heutigen chinesischen Volksreligion anzusehen. Das gilt insonderheit auch von der »Beschreibung einer Wanderung nach den westlichen Regionen«, Si-yu-ki, einem Zyklus von Erzählungen ähnlicher Art, die sich um die wohlbekannte Gestalt des buddhistischen Pilgers Hüan-chuang gruppieren und die Stoffe zu einer ganzen Reihe volkstümlicher Zauberdramen hergegeben haben.

Bekannter jedoch als das Feng-shen yen-i und Si-yu-ki

ist bei uns in Europa dank Stan-Juliens französischer Übersetzung die »Wunderbare Geschichte von der weifsen Schlange«, Poh-she k'i-chuan[1]), auf die ebenfalls mehrere beliebte Zauberdramen zurückgehen und die in Kürze folgenden Inhalt hat. In einer Höhle in der Nähe von Ch'eng-tu-fu, der Hauptstadt der Provinz Szĕ-ch'uan, lebte ein weifser Schlangendämon, dem es, obwohl er sich schon seit achtzehnhundert Jahren mit der Ausübung guter Werke befafste, bislang noch nicht geglückt war, sich aus den Banden der tierischen Existenz zu befreien. Des einförmigen Lebens satt, beschliefst die weifse Schlange eines schönen Tages, einen Ausflug nach dem fernen Hang-chou zu unternehmen. Gesagt, getan; aber während sie auf den Wolken durch die Lüfte fährt, begegnet sie dem Gotte des nördlichen Polarsterns, der sie, über ihre Verwegenheit erzürnt, zur Rede stellt. Demütig bekennt sie ihre Schuld und sagt dem Gotte, sie sei im Begriffe, sich ans südliche Meer zu begeben, um Kuan-yin, die Göttin der Barmherzigkeit, nach ihrem Lose zu befragen. Und als der Gott verlangt, dafs sie mit einem Schwur bekräftigen solle, dafs sie die Wahrheit geredet habe, fällt sie ihm zu Füfsen und spricht: »Sollte ich gelogen haben und mich nicht ans südliche Meer begeben, so will ich dereinst bei lebendigem Leibe unter der Pagode Lei-feng-t'ah begraben werden!« Daraufhin überläfst der Gott sie ihrem Schicksal, sie aber kehrt sich nicht an ihr soeben gegebenes Versprechen, sondern zieht geradeswegs nach Hang-chou.

Am Ziele ihrer Fahrt angelangt, läfst sie sich in dem verlassenen Garten eines unbewohnten Palastes nieder, ohne zu ahnen, dafs dort bereits ein schwarzer Schlangendämon haust, dem ein ähnliches Schicksal beschieden war. Dieser will den fremden Eindringling nicht in seinem Bereiche dulden, und so beschliefsen die beiden Dämonen, ihre Kräfte aneinander zu messen. Die schwarze Schlange zieht im Kampfe den kürzeren und mufs nun der weifsen als ihrer Herrin gehorchen; doch leben sie fortan in Eintracht und Freundschaft miteinander.

Da begab es sich, dafs der Apothekerlehrling Hiü Sien, am Totenfeste vom Grabe seiner Eltern heimkehrend, zwei

[1]) Stan. Julien, Blanche et Bleue, ou les deux couleuvres fées, roman chinois. Paris 1834.



Mädchen erblickte, die durch ihren Liebreiz seine Blicke fesselten; es waren dies die beiden Schlangendämonen, die aufser vielerlei anderen Zauberkräften auch die besafsen, menschliche Gestalt anzunehmen. Auch die weifse Schlange ist sofort sterblich in den schönen Jüngling verliebt, und nach mancherlei Zwischenfällen reichen sie einander die Hand zum ehelichen Bunde. Hiü Sien eröffnet einen Apothekerladen, doch verstreicht ein voller Monat, ohne dafs er Kundschaft findet, bis endlich seine Frau, deren dämonische Natur ihm natürlich verborgen ist, eine Seuche herbeizaubert und dadurch sein Geschäft zur Blüte bringt. Aber nur zu bald sollte das Glück der beiden Ehegatten eine bedenkliche, wenn auch für diesmal nur vorübergehende Trübung erfahren.

Von alters her wird in ganz China am fünften Tage des fünften Monats zum Andenken an das tragische Ende des K'iüh Yüan (s. oben S. 176) das sog. Drachenbootfest gefeiert, welches seiner ursprünglichen Bedeutung nach wahrscheinlich der Feier der Sommersonnenwende galt. An diesem Tage pflegt man allgemein den bösartigen klimatischen Einflüssen, sowie auch den Bissen der »fünf giftigen Tiere«: Schlange, Skorpion, Tausendfufs, Kröte und Eidechse, durch Anwendung von allerhand Talismanen und Zaubermitteln vorzubeugen. Zu diesen gehört vor allem die Schwefelblüte, und man pflegt daher an dem genannten Tage Wein mit einem geringen Zusatz von Schwefelblüte zu geniefsen, um sich gegen böse Einflüsse aller Art zu schützen. Hiü Sien befolgt ebenfalls den herrschenden Brauch und will auch seiner Frau von dem Weine zu trinken geben, die sich indessen, um dem für ihre Schlangennatur unheilvollen Tranke zu entgehen, krank gestellt und zu Bett gelegt hat. Nichtsdestoweniger zwingt er sie, den Becher zu leeren. Als er dann nach einer Weile abermals das Schlafgemach betritt und den Bettvorhang zur Seite schiebt, um sich gleichfalls niederzulegen, erblickt er zu seinem Entsetzen eine weifse Schlange, die, auf dem Lager zusammengekauert, ihm ihr Haupt entgegenreckt und Feuerflammen aus ihrem Rachen speit. Vom Schreck gelähmt, sinkt Hiü Sien tot zu Boden.

Durch den Lärm aus dem Schlafe geweckt, stürzt die schwarze Schlange herbei und weckt, als sie sieht, was geschehen ist, ihre Herrin. Diese nimmt, indem sie erwacht, wieder ihre menschliche Gestalt an und bricht nun in Tränen aus, da sie gewahrt,

was sie wider ihren Willen angerichtet hat. Nachdem der erste Schreck überwunden ist, begibt sie sich sofort in die himmlischen Gefilde der Göttin Si-wang-mu, erregt jedoch den Zorn der letzteren, weil sie deren dienenden Knaben, der ihr den Zutritt verwehren wollte, verletzt hat. Da legt sich Kuan-yin, die Göttin der Barmherzigkeit, ins Mittel, indem sie die Si-wang-mu belehrt, dafs die Ehe der weifsen Schlange mit Hiü-Sien von alters her im Ratschlufs des Himmels gelegen habe, weil der Gott der Litteratur, der auf dem Sterne Wen-sing seinen Sitz hat, in ihrem Leibe Menschengestalt annehmen solle. Einen Monat nach dessen Geburt werde ein heiliger Mann erscheinen und die weifse Schlange gemäfs dem Schwur, den sie dem Gotte des nördlichen Polarsterns getan, unter der Pagode Lei-feng-t'ah begraben. Erst wenn sich ihr Sohn einen Namen gemacht habe, solle die weifse Schlange in den Regionen der Götter wiedergeboren werden. Daraufhin schenkt ihr Si-wang-mu die Freiheit und heifst sie sich zum Gotte des langen Lebens begeben, um von ihm das Kraut der Unsterblichkeit zu erbitten. Die weifse Schlange tut denn auch, wie ihr befohlen ward, und kehrt dann mit dem Wunderkraut heim, nach dessen Genusse Hiü Sien wieder zum Leben erwacht.

Bald darauf erfreut sie ihren Gatten durch die Geburt eines Sohnes, der den Namen Meng-kiao erhält:

»Am Tage, da das Knäblein einen Monat alt geworden war[1]), fanden sich alle Verwandten und Freunde ein, um ihre Glückwünsche darzubringen, Hiü Sien aber hiefs sie freudestrahlend willkommen und geleitete sie in die Empfangshalle, wo sie sich niederliefsen. Während die Unterhaltung just im vollen Gange war, erschien plötzlich ein Priester vor der Tür. Als Hiü Sien bei näherem Hinsehen erkannte, dafs es Fah-hai, der Abt des Klosters Kin-shan-szĕ (der ihn vor einiger Zeit vor der Dämonennatur seiner Frau gewarnt hatte) war, eilte er ihm entgegen und geleitete ihn in die Halle. Nachdem der Geistliche daselbst Platz genommen hatte, sprach er zu Hiü Sien: ‚Entsinnst du dich wohl noch der Ermahnungen, die ich einst im Kloster an dich richtete? Du hast dich abermals von ihr täuschen

[1]) Der Tag der Vollendung des ersten Monats wird in China stets festlich begangen.



lassen; heute aber hat ihre Stunde geschlagen, und ich bin eigens hergekommen, um den Dämon auszutreiben.‘

‚Ehrwürdiger Meister,‘ sagte Hiü Sien, ‚selbst wenn sie auch ein dämonisches Wesen sein mag, so hat sie mir doch nie das geringste Leid angetan, sondern sich in jeder Beziehung tugendhaft und ehrbar gezeigt; daher habe ich es nicht übers Herz bringen können, sie zu verstoſsen. Ich hoffe, du wirst mir verzeihen!‘

Da sprach Fah-hai: ‚Da du an deinem Irrtum festhältst, will ich mich nicht weiter um euer Schicksal kümmern; nur bin ich nach dem weiten Wege, den ich zurückgelegt, durstig, — würdest du mir wohl eine Schale Tee geben?‘

‚Sofort,‘ erwiderte Hiü Sien und war gerade im Begriff, sich zu erheben und das Gewünschte zu bringen, als ihn Fah-hai zurückhielt und sagte: ‚Ich fürchte, eure Schalen möchten unrein sein, — ich habe meine eigene Almosenschale bei mir; die kannst du mir füllen.‘

‚Der Abt scheint ja sehr auf Sauberkeit zu halten,‘ sprach Hiü Sien zu sich selber; dann nahm er die Schale und ging in die inneren Gemächer.

Als die Weiſse, die gerade dabei war, sich am Fenster zu kämmen und zu waschen, den Hiü Sien mit einem goldglänzenden Gegenstande in den Händen eintreten sah, wollte sie ihn eben danach fragen, als die Almosenschale plötzlich von selbst in die Luft flog und sich dann mit tausendstrahligem Lichtschein wie ein Deckel auf ihrem Haupte niederlieſs. Ihr war, als wollte ihre Seele entweichen, und auf die Kniee niedersinkend flehte sie Buddha um Erbarmen an. Entsetzt schloſs Hiü Sien sie in seine Arme, aber als er die Schale von ihr entfernen wollte, schien sie an ihrem Körper festgewachsen, so daſs er sie nicht von der Stelle rücken konnte.

‚Mein Gatte,‘ sprach die Weiſse mit Tränen, ‚ich habe mich am Himmel versündigt; jetzt hat die Stunde geschlagen, da ich mich von dir trennen muſs. Übergib den Meng-Kiao der Obhut deiner Schwester; du selbst aber solltest auch dein eigenes Wohl im Auge behalten und dich nicht um meinetwillen dem Kummer hingeben.‘

Diese Worte zerrissen dem Hiü Sien das Herz, und er war nicht im stande, seine Klagen und Tränen an sich zu halten.

Da kam die kleine Schwarze, die inzwischen erfahren hatte, was sich zutrug, herbeigeeilt und sprach, indem sie auf die Kniee sank, unter Tränen: ‚Meine Gebieterin! ich riet dir, ein Sühnopfer darzubringen, weil ich hoffte, dafs du dadurch das Unheil würdest abwenden können, — wie konnte ich damals ahnen, dafs es unmöglich sein würde, dem Schicksal zu entrinnen, und dir beschieden sei, solch grofses Unheil über dich ergehen zu lassen!‘

Weinend erhob sie sich, die Weifse aber sprach mit tränenerstickter Stimme: ‚Kleine Schwarze, ich hatte es gewufst, dafs ich dem heutigen Unheil nicht entgehen würde. Seit Jahren bist du mir in Treue verbunden gewesen, und obwohl dem Namen nach Herrin und Dienerin, hatten wir einander doch lieb wie Schwestern! Mich von dir trennen zu müssen fällt mir in Wahrheit schwer. Mein Söhnlein Meng-Kiao vertraue ich der Obhut meiner Schwägerin an; mache dir daher um seinetwillen keine Sorgen, sondern schicke dich an, in unsere Höhle T‘sing-feng-tung (›Höhle des reinen Windes‹) zurückzukehren. Bleibe dort und lafs dich nicht verleiten, um weltlicher Gelüste willen abermals ein Unheil heraufzubeschwören.‘

Als die kleine Schwarze diese Weisung vernahm, brach sie in Tränen ans, warf sich auf ihr Antlitz nieder und nahm Abschied von Hiü Sien. Darauf ward sie von einer Wolke hinweggetragen und lebte fortan in ihrer Höhle, wo sie sich der Pflege ihres Herzens und frommen Übungen widmete, um dereinst in den Regionen der Götter wiedergeboren zu werden.

Als Kung Fu und seine Gattin Hiü-shi (der Schwager und die Schwester des Hiü Sien) die Klagelaute vernahmen, kamen sie herbeigeeilt und erschraken gewaltig beim Anblick der Weifsen. Diese aber sprach: ‚Schwager und Schwägerin und du, mein Gatte, vernehmt, was ich euch zu vermelden habe. Ich war ursprünglich eine weifse Schlange, die in der Höhle Ts‘ing-feng-tung in der Nähe von Ts‘ing-ch‘eng in der Provinz Szĕ-ch‘uan lebte. Jahrelang hatte ich in meiner Höhle frommen Übungen obgelegen, bis ich mir eines Tages einen Ausflug gönnte, wobei ich, des süfsen Weines voll, am Fufse des Berges einschlief. Im Traume aber nahm ich meine ursprüngliche Gestalt an und ward von einem Bettler aufgegriffen, der mich auf den Markt trug und mich zum Kaufe feilbot. Da war es mein Gatte in einer seiner früheren Existenzen,

der mich dort erblickte und aus Mitleid und Erbarmen kaufte, um mir dann die Freiheit zu schenken, so dafs ich wieder auf meinem Berge leben konnte. Dafür bewahrte ich ihm Dankbarkeit im Herzen, und da ich erfuhr, dafs es ihm in seinem gegenwärtigen Leben vom Schicksal beschieden sei, ohne Nachkommenschaft zu bleiben, kam ich vom Berge herab und vermählte mich mit ihm.«

Ich übergehe den Rest ihrer Bekenntnisse, weil darin nur wiederholt wird, was bereits aus der Erzählung selbst bekannt ist. Die Gäste hatten inzwischen, von Grauen erfafst, das Haus verlassen, Fah-hai aber, der allein in der Halle zurückgeblieben war, stiefs mit seinem Priesterstabe gegen die Erde, und in demselben Augenblicke ward die Weifse unsichtbar. Dann fährt die Erzählung fort:

»Als Hiü Sien die Almosenschale mit beiden Händen ergriff, um sie wieder fortzutragen, gewahrte er plötzlich eine winzige weifse Schlange, die in ihrem Innern lag. So sehr er sich auch bemühte, sie herauszulangen, gelang es ihm doch nicht. So begab er sich denn mit der Schale in die Empfangshalle zurück, liefs sich vor dem Priester auf die Kniee nieder und sprach: ‚Ehrwürdiger Meister, erbarme dich meiner, der ich von allem, was ich besessen, geschieden bin! Ich hoffe, du wirst Erbarmen mit mir haben!‘

Der Priester aber hob ihn auf und sprach lächelnd: ‚Es ist das Schicksal, das ihr beschieden war, — ich habe nur den Befehl Buddhas ausgeführt. Da du jedoch so tief betrübt bist, so komm mit mir an das Gestade des Si-hu-Sees; dann will ich sie dir noch einmal zeigen.‘

Hiü Sien dankte ihm fufsfällig, worauf der Priester seine Almosenschale nahm und zum nördlichen Stadttore hinausschritt, während Hiü Sien ihm folgte. Am Fufse der am Ufer des Sees gelegenen Pagode Lei-feng-t'ah angelangt, hob Fah-hai seine Almosenschale empor, und nachdem er eine Beschwörungsformel gesprochen, rief er: ‚Weifse, komm hervor!‘ Da drang ein weifser Lichtstrahl aus der Almosenschale hervor, der alsbald die Gestalt der Weifsen annahm. Kaum hatte Hiü Sien sie erblickt, da suchte er sie unter lautem Schluchzen festzuhalten; aber während sich noch die beiden Ehegatten ihren Wehklagen hingaben, sprach Fah-hai: ‚Weifse, nun magst du

wieder von hinnen gehen', worauf diese hastig auf die Kniee sank und rief: ,O Buddha! wenn ich jetzt von hinnen gehe, weiſs ich ja nicht, ob es mir je beschieden sein wird, wieder hervorzukommen!'

,Gehe jetzt deiner Wege,' erwiderte Fah-hai; ,wenn du dich zu läutern und dein Herz zu veredeln vermagst, wird dereinst dein Sohn, wenn er sich erst ausgezeichnet hat, heimkehren und an der Pagode ein Totenopfer darbringen, und ich verspreche dir, daſs ich dann selber dich zu den Unsterblichen emporheben werde. Wenn du dich jedoch nicht läuterst und deine Fehler gutmachst, wird der See austrocknen und die Pagode in Trümmer sinken; dann aber werde auch ich nicht mehr im stande sein, dich zu befreien.'

Nach diesen Worten warf sich die Weiſse ihm zu Füſsen und gelobte, sich dem Befehle Buddhas fügen zu wollen.«

Bald darauf entsagt Hiü Sien dem weltlichen Leben und zieht sich in das Kloster zurück, dessen Abt Fah-hai ist. Zwanzig Jahre später geht dann die Prophezeiung der Kuan-yin in Erfüllung. Nachdem Meng-Kiao kraft seiner göttlichen Natur die Staatsprüfungen der Reihe nach glänzend bestanden hat, macht er sich auf, um das Grab seiner Mutter zu besuchen. Unterwegs hält er im Kloster Kin-shan-szĕ Einkehr, wo er in einem alten Mönche seinen Vater wiedererkennt, und nun begeben sich Vater und Sohn selbander zu jener geheimnisvollen Pagode. Während sie daselbst das Totenopfer darbringen, erscheint plötzlich der wundertätige Fah-hai aus den Lüften und heiſst die Weiſse aus der Pagode hervorkommen. Aber nur kurz ist die Freude des Wiedersehens, denn Hiü Sien und seine aus ihrem Grabe befreite Gattin werden alsbald von einer Wolke gen Himmel emporgetragen.

Bei Pekinger Leichenzügen kommt es bisweilen vor, daſs am vorderen Ende der Totenbahre, auſserhalb des Baldachins, eine kleine Bühne errichtet ist, auf der drei Knaben stehen, welche die Götter des Glückes, des Reichtums und des langen Lebens darstellen. Vor diesen befinden sich dann noch manchmal zwei kleine Knaben in Frauengewändern, der eine weiſs, der andere schwarz gekleidet, — sie stellen die beiden Schlangendämonen dar und versinnbildlichen als solche den Wunsch, daſs der Tote, dem Hiü Sien gleich, wieder ins Leben zurückkehren möge. So

hat auch diese Erzählung die religiösen Volksbräuche beeinflufst. Für manchen deutschen Lehrer wird sie noch dadurch ein besonderes Interesse gewinnen, dafs sie — was bisher wohl kaum bekannt geworden sein dürfte — Herman Grimm die Anregung zu seiner wirkungsvollen Dichtung »Die Schlange« gegeben hat.

2. Die Novelle.

Neben dem eigentlichen Roman hat die chinesische Litteratur noch eine Reihe jener kürzeren romanhaften Erzählungen aufzuweisen, die füglich als Novellen bezeichnet werden können. Zwei Sammlungen novellistischer Erzählungen sind es, die hier besonders in Betracht kommen, weil sie sich einer nicht unverdienten Berühmtheit erfreuen. Die erste derselben stammt aus der Zeit der Ming-Dynastie (1368—1644); sie trägt den Titel: Kin-ku k'i-kuan, »Wundersame Geschichten aus neuer und alter Zeit« und enthält vierzig Erzählungen, die von verschiedenen Verfassern herrühren. Obwohl galante Abenteuer in diesen Erzählungen die Hauptrolle spielen, so ist ihr Inhalt nichtsdestoweniger so mannigfaltig, dafs auch sie einen ebenso vielseitigen wie lehrreichen Einblick in das soziale Leben, die Sitten und Bräuche, die Anschauungs- und Denkweise des Volkes gewähren; dabei haben sie dem Roman gegenüber durch ihre Kürze den Vorzug gröfserer Einheitlichkeit und Abgerundetheit in der formellen Behandlung des Stoffes. Von hohem kulturgeschichtlichem Interesse sind besonders diejenigen unter diesen Erzählungen, welche mit scharfer Satire die noch im heutigen China herrschenden abergläubischen Anschauungen an den Pranger stellen. Ein Beispiel dieser Art, das so manche Parallele zu den europäischen Kulturzuständen des Mittelalters darbietet, ist jene Novelle, die mit drastischem Humor den Gimpelfang der Alchimisten schildert.[1])

---

[1]) S. d'Hervey-Saint-Denys, Trois nouvelles chinoises, traduites pour la première fois. Paris 1885. Von sonstigen Übersetzungen aus dieser Sammlung hebe ich noch die folgenden hervor: d'Hervey-Saint-Denys, La tunique de perles, un serviteur méritant, et Tang le Kiaï-youen. Trois nouvelles chinoises. Paris 1889. — Derselbe, Six nouvelles traduites pour la première fois du chinois. Paris 1892. — Th. Pavie, Choix de contes et nouvelles traduits du chinois. Paris 1839. — G. Schlegel, Le vendeur d'huile qui seul possède la reine-



Bezeichnenderweise ist der traurige Held der Geschichte nicht etwa ein einfacher Mann aus dem Volke, sondern ein Vertreter der gelehrten Kaste, der noch obendrein die zweite der drei Staatsprüfungen mit Auszeichnung als Erster bestanden hat.

Herr P'an — so lautet sein Name — ist ein vermögender Mann, dem seine Mittel es gestatten, ein Landhaus am malerischen Ufer des Si-hu-Sees zu mieten, um daselbst die Herbstmonate zu verbringen. Gleichzeitig mit ihm läfst sich im Nachbarhause ein Mann nieder, der durch den fürstlichen Aufwand, den er treibt, bald genug P'ans Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Nach einiger Zeit macht er zufällig die Bekanntschaft seines Nachbars und benutzt die Gelegenheit, sich bewundernd über dessen Reichtum zu äufsern; jener aber meint bescheiden, sein Reichtum sei nicht der Rede wert, — überhaupt komme es nicht auf die Gröfse des Besitzes, sondern einzig und allein darauf an, dafs man das Mittel kenne, durch welches der Schatz unerschöpflich werde. Diese geheimnisvolle Andeutung reizt natürlich P'ans Neugierde erst recht, und er fragt seinen rätselhaften Freund, welcher Art denn jenes Mittel sei. Das lasse sich nicht so im Handumdrehen auseinandersetzen, erwidert dieser; als jedoch P'an immer ungestümer in ihn dringt, nimmt er ihn schliefslich beiseite und flüstert ihm ins Ohr: »Ich kenne das Geheimnis der neun Umwandlungen, durch die man aus Zinn und Quecksilber Gold bereiten kann. Man braucht jenes nur durch Zinnober zu läutern, so wird es zu Gold.«

P'an, der schon so viele Versuche dieser Art gemacht, läfst nun dem anderen keine Ruhe, bis der sich herbeiläfst, ihn in das Geheimnis einzuweihen. Es wird ein Kessel mit einigen Unzen Zinn und Quecksilber darin auf den Zauberofen gestellt, und sobald die glühende Masse flüssig geworden, schüttet der Alchimist mit der Nagelspitze seines kleinen Fingers ein wenig pulverisiertes Zinnober hinein, worauf das flüssige Metall sofort eine schneeweifse Färbung annimmt und wie reines Silber aus-

de-beauté ou splendeurs et misères des courtisanes chinoises. Roman chinois, trad. pour la première fois. Leyde u. Paris 1877. — Ed. Griesbach, Kiu-ku-ki-kuan, Neue und alte Novellen der chinesischen 1001 Nacht. Stuttgart 1880. — Derselbe, Chinesische Novellen. Leipzig 1884. — Rob. K. Douglas, Chinese Stories. Edinburgh u. London 1893.



sieht. Bei dieser Gelegenheit weiht der Alchimist seinen wifsbegierigen Schüler in die Geheimnisse seiner Kunst ein: man müsse, sagt er ihm, Gold oder Silber in den Kessel legen, das als sogenanntes »Muttermetall« diene; nachdem dasselbe neun Umwandlungen durchgemacht habe, brauche man nur ein wenig pulverisiertes Zinnober hineinzustreuen, um die gewünschte Mischung zu erzielen. Je mehr »Muttermetall« verwendet werde, um so besser sei natürlich das Resultat.

P'ans Entzücken kennt keine Grenzen, und auf seine inständigen Bitten willigt der neue Freund schliefslich ein, mit seiner schönen jungen Frau für einige Zeit zu ihm ins Haus zu ziehen, um gemeinsam zu experimentieren. Sofort rückt P'an mit zweitausend Unzen Silber heraus, die dem Alchimisten als »Muttermetall« dienen sollen, und am nächsten Tage macht man sich an die Arbeit, die einundachtzig Tage währen wird, da jede der neun mystischen Umwandlungen einen Zeitraum von neun Tagen erfordert.

Nach etwa drei Wochen trifft plötzlich ein Eilbote mit der Nachricht ein, dafs die Mutter des Alchimisten gestorben sei. Natürlich mufs der trauernde Sohn, der trefflich den Verzweifelten spielt, unverzüglich in seine Heimat reisen, um der teuren Toten die letzte Ehre zu erweisen. Seine Frau jedoch, die in das Geheimnis eingeweiht ist, läfst er zurück, nachdem ihm P'an die Versicherung gegeben hat, dafs sie bei ihm sicher aufgehoben sei und das Schlafgemach seiner Frau teilen werde. Da sich P'an inzwischen in die vermeintliche Frau seines Gastes sterblich verliebt hat, ist ihm die neue Wendung der Dinge keineswegs unwillkommen; aber obwohl er alle Augenblicke mit der schönen Dame am Zauberofen zusammentrifft, findet er doch keine Gelegenheit, ihr seine Gefühle an den Tag zu legen, da der junge Bursche, der für das Feuer im Ofen zu sorgen hat, stets zugegen ist. Um den lästigen Zeugen loszuwerden, läfst er ihn, angeblich zur Belohnung für seinen Fleifs, durch seine Dienstboten bewirten. Der Erfolg entspricht durchaus seinen Erwartungen, und während der Wächter des Herdes am nächsten Tage seinen Rausch ausschläft, findet P'an endlich die langersehnte Gelegenheit, ungestört dem Zuge seines Herzens zu folgen. Aber nicht lange währt sein Glück, denn früher als erwartet kehrt der abwesende Gatte zurück. Tags darauf begibt

man sich gemeinsam ins Laboratorium; als aber der Alchimist den Deckel vom Kessel abhebt, ruft er entsetzt: »Es ist hin! Es ist hin! Die Zinnoberessenz hat sich verflüchtigt, und selbst das Muttermetall hat sich in Bodensatz verwandelt! Hier müssen sich unreine Dinge zugetragen haben!« Als nun gar in dem darauffolgenden Verhör die Frau ihrem Gatten unter Tränen klagt, daſs sie vergewaltigt worden sei, kennt der Zorn des Alchimisten keine Grenzen mehr, und nur mit Mühe vermag P'an den gekränkten Ehemann zu beruhigen, indem er die diesem angetane Schmach mit Silber aufwiegt. So ist denn das Ende vom Liede, daſs das ganze »Muttermetall« in die Tasche des Alchimisten wandert, der dann mit seiner Beute das Weite sucht. Der ehrliche P'an aber macht sich hinterdrein noch die bittersten Vorwürfe, ohne auch nur zu ahnen, daſs er nur das Opfer eines abgekarteten Spieles war.

Er ist jedoch noch keineswegs durch den Schaden klug geworden, sondern fällt bald darauf abermals einer Bande von Schwindlern, die sich für Alchimisten ausgeben, in die Hände, bis er schlieſslich den letzten Heller verloren hat. Da, als er von allen Mitteln entblöſst bettelnd umherzieht, gewahrt er eines schönen Tages auf einem reichgeschmückten Blumenboot die schöne Gefährtin des Alchimisten. Auch sie erkennt ihren ehemaligen Anbeter und ruft ihn freundlich zu sich. Wie nun ein Wort das andere gibt, bekennt sie ihm, daſs sie, jetzt die Maitresse eines reichen Mannes aus Ho-nan, damals von jenem Betrüger für die schmachvolle Rolle, die sie spielen muſste, gedungen worden war. Reuevoll bittet sie ihn um Verzeihung und sühnt das begangene Unrecht, indem sie ihn reich beschenkt; zugleich aber beschwört sie ihn, sich nie wieder mit Alchimisten einzulassen, die samt und sonders Schwindler seien. Damit ist P'an endgültig von seinem Wahn geheilt.

In einer verhältnismäſsig leichten Sprache flott und spannend geschrieben, erfreuen sich die Novellen des Kin-ku k'i-kuan mit Recht einer groſsen Beliebtheit; doch darf nicht verschwiegen werden, daſs sie, unbeschadet ihrer sonstigen Vorzüge, keineswegs durchweg auf der eigenen Erfindung ihrer anonymen Verfasser beruhen; für eine von ihnen läſst es sich zum mindesten mit Sicherheit nachweisen, daſs ihr Stoff mit der gröſsten Skrupellosigkeit einem der im vorigen Kapitel erwähnten Dramen aus

der Zeit der Mongolenherrschaft, dem »Sklaven seines Reichtums«, entlehnt ist.[1])

Die zweite der in Rede stehenden Novellensammlungen trägt den Titel: Liao-chai chi-i[2]), der einer besonderen Erklärung bedarf. Es ist nämlich eine unter den chinesischen Schriftstellern weitverbreitete Sitte, dafs sie sich statt ihres wahren Namens eines Pseudonyms bedienen, und zwar verwenden sie für diesen Zweck mit Vorliebe irgend einen frei gewählten Phantasienamen, mit dem sie sei es ihren Garten, sei es ihr Haus oder auch ihr Studierzimmer bezeichnen. So hatte auch P'u Sung-ling, der Verfasser dieser Novellen, der dem 17. Jahrhundert angehört, seinem Studierzimmer *(chai)* den Namen Liao, »die Zuflucht«, gegeben, und Liao-chai chi-i bedeutet demgemäfs, wörtlich übersetzt: Seltsame Geschichten aus der »Zuflucht«.[3]) Es ist eine sechzehnbändige Sammlung meist ganz kurzer Erzählungen, in denen der herrschende Gespenster- und Dämonenglaube einen breiten Raum einnimmt. Ich greife aus der grofsen Zahl dieser Novellen eine heraus, die durch ihren phantastischen Inhalt als ein charakteristisches Beispiel gelten kann. Sie hat den Namen ihrer Heldin Hung-yüh zum Titel.

»In Kuang-p'ing-fu lebte ein alter Mann, namens Feng, mit seinem Sohne Siang-ju. Der Alte war den Sechzigen nahe, von rechtschaffenem Charakter, aber seit jeher unbegütert, und da seine Frau und Schwiegertochter bald nacheinander gestorben waren, mufste er mit seinem Sohne jegliche Frauenarbeit selbst verrichten.

Als Siang-ju eines Abends im Mondschein dasafs, gewahrte er plötzlich, wie ein Mädchen aus dem Nachbarhause ihn über die Mauer her beobachtete. Da sie schön war, trat er näher heran, lächelte ihr verstohlen zu und winkte ihr mit der Hand. Obwohl sie dem Winke nicht gleich folgte, so ging sie doch auch nicht fort, und als er sie dringender einlud, stieg sie schliefslich die Leiter herab und gesellte sich zu ihm. Auf seine Frage nach ihrem Namen erzählte sie ihm, dafs sie im Nachbarhause wohne

---

[1]) Es ist dies die zweite der in den Trois nouvelles chinoises von d'Hervey-Saint-Denys übersetzten Erzählungen.

[2]) Strange Stories from a Chinese Studio. Translated and annotated by H. A. Giles. 2 vols. London 1880.

[3]) L. c. p. XXVIII ff.

und Hung-yüh heifse. Der junge Feng fand grofses Wohlgefallen an ihr und schlug ihr vor, dauernde Freundschaft zu schliefsen; sie ging auch darauf ein und kam von nun an allnächtlich zu ihm.

So mochte ein halbes Jahr verstrichen sein, da wachte der Alte eines Nachts auf und hörte, wie im Zimmer seines Sohnes gelacht und gesprochen wurde. Als er nun aber einen Blick hineinwarf und das Mädchen gewahrte, geriet er in hellen Zorn und rief seinen Sohn heraus. ‚Du Tunichtgut!' fuhr er ihn an, ‚was treibst du da? arm, wie wir sind, solltest du dich anstrengen und arbeiten, — statt dessen aber gibst du dich dem Leichtsinn hin! Wenn die Menschen das erfahren, kommst du um deinen guten Ruf, und selbst wenn sie es nicht erfahren, wirst du deine Lebensdauer dadurch verkürzen!'

Da sank der Sohn auf die Kniee und beteuerte unter Tränen seine Reue; der Alte aber sprach scheltend zum Mädchen: ‚Ein Mädchen, das die Gebote jungfräulicher Zucht und Sitte nicht befolgt, entehrt nicht nur sich selbst, sondern auch andere. Ist die Sache erst einmal ruchbar geworden, so wird es nicht mein armes Haus allein sein, das unter der Schande zu leiden hat!'

Mit diesen Worten zog er sich zornig zurück und suchte wieder sein Lager auf. Hung-yüh aber sagte schluchzend: ‚Dein Vater hat mich so mit Vorwürfen überschüttet, dafs ich mich vor Scham nicht zu lassen weifs. Unser beider Schicksal dürfte nun wohl besiegelt sein.'

‚In meines Vaters Gegenwart durfte ich mich nicht gehen lassen,' erwiderte Siang-ju. ‚Wenn du mir aber gut bist, wirst du den Schimpf zu verwinden suchen und mich lieb behalten.'

Das Mädchen vermochte keinen Laut hervorzubringen; als nun aber auch Siang-ju in Tränen ausbrach, suchte sie ihn zu beruhigen, indem sie sprach: ‚Wir haben weder einen Ehevermittler noch den Willen unserer Eltern auf unserer Seite; wie vermöchten wir, wenn wir Dieben gleich durch eine Mauerspalte hindurchschlüpfen wollten, zu hoffen, bis auf unsere alten Tage vereint zu bleiben? Es gibt aber eine andere Verbindung hier am Orte, die für dich geeignet wäre.' Und als Siang-ju auf seine Armut hinwies, fügte sie hinzu: ‚Warte, bis ich heut abend wiederkomme; dann wollen wir das Weitere besprechen.'

Am Abend erschien sie denn auch wirklich und übergab ihm vierzig Unzen Silber, indem sie sagte: ‚Sechzig Li von hier lebt im Dorfe Wu-ts'un ein Mädchen namens Wei, das achtzehn Jahre alt ist. Da ihre Eltern ein hohes Brautgeld für sie verlangen, hat sich bisher noch kein Freier gefunden; wenn du sie jedoch durch ein reiches Geschenk zu ködern suchst, werden sie sicherlich ihre Einwilligung geben.' Mit diesen Worten schied sie von ihm. Siang-ju aber benutzte die nächste Gelegenheit, um seinen Vater ins Vertrauen zu ziehen; das geschenkte Geld verheimlichte er freilich, da er nicht den Mut hatte, ihm etwas davon zu sagen. Der Alte hatte zwar Bedenken wegen der schlechten Vermögensverhältnisse und suchte den Sohn daher von seinem Vorhaben abzubringen; dieser aber stellte dem Alten freundlich vor, daſs ein Versuch doch immerhin nicht schaden könne, und schlieſslich lieſs der Alte ihn gewähren.

Siang-ju mietete darauf Diener und Pferde und machte sich auf den Weg zu Herrn Wei, der, wie sich's erwies, ein wohlhabender Gutsbesitzer war. Siang-ju lieſs ihn herausbitten, und während sie miteinander redeten, merkte Wei, daſs er einen Mann aus guter Familie vor sich hatte. Da er auſserdem sein vornehmes Wesen und stattliches Äuſsere sah, war er schon im Grunde seines Herzens bereit, seine Einwilligung zu geben; nur hatte er noch das Bedenken, ob er auch einen gehörigen Profit dabei herausschlagen würde. Aus seinen unklaren Äuſserungen erriet Siang-ju seine Gedanken und schüttete nun den Inhalt seines Beutels auf den Tisch aus. Jetzt war Wei beruhigt, und nachdem er einen der Nachbarn ersucht hatte, die Rolle des Vermittlers zu übernehmen, schloſs er den Ehevertrag ab.

Nun trat Siang-ju ins Haus, um seine Schwiegermutter zu begrüſsen. Der Raum, in dem sie sich aufhielt, war klein und eng, aber als Siang-ju einen verstohlenen Blick auf die Tochter warf, die sich hinter ihrer Mutter verbarg, gewahrte er, daſs sie trotz ihrer ärmlichen Gewandung doch von lieblicher Erscheinung war, und freute sich im stillen seiner Wahl.

Wei bewirtete hierauf seinen Schwiegersohn im Hause eines seiner Bekannten und sagte ihm bei dieser Gelegenheit, er brauche sich nicht selber zu bemühen, die Braut abzuholen; sobald die kleine Aussteuer besorgt sei, solle jene ihm zugestellt werden.

Nachdem der Termin verabredet worden war, trat Siang-ju den Heimweg an. Zu Hause angelangt, machte er dann seinem Vater weis, dafs Herr Wei mehr auf eine achtbare Familie als auf Reichtum sehe, so dafs auch der Alte ganz glücklich war.

Am festgesetzten Tage schickte der alte Wei denn auch seine Tochter, die sich als ebenso fleifsig und sparsam wie fügsam und tugendhaft erwies. Die beiden Ehegatten lebten in bester Eintracht, und nach zwei Jahren ward ihnen ein Sohn beschert, der den Namen Fuh-erh (‚Glückchen') erhielt.

Am Ts'ing-ming-Feste[1]) hatte sich Siang-jus Frau mit dem Kleinen auf dem Arm aufgemacht, um die Grabstätte ihrer Angehörigen zu besuchen; da begegnete ihr ein vornehmer Mann, namens Sung, der Zensor gewesen war, jetzt jedoch, wegen Bestechungen seines Amtes enthoben, in seinem heimatlichen Dorfe lebte, wo er gewalttätig und grausam aufzutreten pflegte. Auch er kehrte gerade vom Gräberbesuch heim, und als er die junge Frau erblickte, ward er von ihrer Schönheit bezaubert. Da er von den Dorfbewohnern erfuhr, dafs sie die Gattin des Siang-ju sei, gab er sich der Hoffnung hin, den armen Gelehrten durch reichliche Geschenke übertölpeln zu können, und sandte einen Bedienten in dessen Haus, um auszukundschaften, wie der Hase läuft. Als Siang-ju erfuhr, um was es sich handelte, drang ihm die Zornesröte ins Gesicht, doch überlegte er, dafs er der Macht seines Gegners nicht gewachsen sei, und kämpfte seinen Unwillen nieder, indem er zu lachen versuchte. Als er jedoch die Sache seinem Vater mitteilte, stürzte dieser in heller Wut zur Türe hinaus und beschimpfte den Bedienten auf jegliche Art, indem er dabei mit Armen und Beinen herumfuchtelte, so dafs sich jener eiligst aus dem Staube machte. Nun wurde aber auch Sung wütend und sandte eine Schar seiner Leute aus, die mit grofsem Gepolter in Fengs Haus eindrangen und Vater und Sohn weidlich durchprügelten. Siang-jus Gattin warf, als sie den Lärm vernahm, das Kind auf das Bett und schrie mit aufgelöstem Haar nach Hilfe; die Leute aber packten sie und schleppten sie im Triumph davon.

Vater und Sohn wanden sich, vor Schmerz stöhnend, auf dem Fufsboden, während das Kind im Nebenzimmer schrie, bis

[1]) Dem Toten- oder Gräberfeste.

sich die Nachbarn der beiden erbarmten und sie aufhoben und zu ihren Betten geleiteten.

Am nächsten Tage war Siang-ju so weit hergestellt, dafs er sich mit Hilfe eines Stockes aufrichten konnte, der Alte aber vermochte vor Wut keine Nahrung zu sich zu nehmen und starb an den Folgen eines Blutsturzes. Siang-ju brach in Tränen aus und machte sich alsbald mit seinem Sohn auf dem Arm auf den Weg, um Klage zu führen. Aber obwohl er sich von einer Instanz an die andere wandte, gelang es ihm doch nirgends, Genugtuung zu finden, und als er nun gar noch erfuhr, dafs seine Frau, weil sie der Gewalt nicht weichen wollte, hatte sterben müssen, war sein Jammer vollends grofs. Die erlittene Unbill bedrückte ihn aufs tiefste, so dafs er nirgends Ruhe fand. Oft dachte er daran, den Sung auf offener Strafse zu erdolchen, doch war das angesichts des grofsen Gefolges, von dem jener stets umgeben war, ausgeschlossen; auch wufste Siang-ju niemand, dem er sein Kind hätte anvertrauen dürfen. Tag und Nacht gab er sich seinem Kummer hin, ohne je ein Auge schliefsen zu können.

Da erschien plötzlich ein Mann mit breitem Kinn und krausem Bart in seinem Hause, anscheinend um ihm einen Kondolenzbesuch abzustatten. Siang-ju, der seinen Gast noch nie zuvor gesehen hatte, nötigte ihn, Platz zu nehmen, und fragte ihn nach seinem Namen. Jener aber sagte ohne Umschweife: ‚Dir ist der Vater erschlagen und die Frau geraubt worden; denkst du gar nicht daran, die Unbill zu rächen?‘

Siang-ju, der den Fremden im Verdacht hatte, ein Spion des Sung zu sein, gab eine ausweichende Antwort. Da starrte jener ihn mit weitgeöffneten Augen an und rief: ‚Ich hatte dich für einen Mann gehalten; jetzt aber sehe ich, dafs du ein erbärmlicher Wicht bist!‘

Durch solch seltsames Gebaren stutzig geworden, sank Siang-ju auf die Kniee nieder und sprach: ‚Ich fürchtete nur, dafs Sung mich hintergehen wollte; jetzt aber will ich die volle Wahrheit bekennen. Schon längst ist mir zu Mute, als läge ich auf Dornen und müfste Galle schlucken; nur das Mitleid mit diesem armen Wurm und die Furcht, meine Nachkommenschaft dem Verderben preiszugeben, hat mich bisher zurückgehalten.

Ihr seid ein Ehrenmann, Herr; wollt Ihr statt meiner die Sorge für mein Kind übernehmen?'

,Das ist Frauensache', erwiderte jener. ,Wenn du jedoch, was du anderen überlassen willst, selber zu tun übernimmst, so will ich dafür an deiner Statt besorgen, was du tun wolltest.'

Als Siang-ju diese Worte vernahm, warf er sich dem Fremdling zu Füfsen; dieser aber ging seiner Wege, ohne ihn eines Blickes zu würdigen. Nun eilte Siang-ju hinter ihm her zur Tür hinaus und fragte ihn nach seinem Namen. Der Fremdling sagte jedoch: ,Falls ich dir nicht helfen kann, will ich mir deinen Groll nicht zuziehen; gelingt es mir aber, dir zu helfen, so wünsche ich mit deinem Dank verschont zu bleiben.' Mit diesen Worten entfernte er sich. Siang-ju aber nahm aus Furcht, dafs ihm etwas Schlimmes bevorstehen könne, sein Kind auf den Arm und floh von dannen.

Als es Nacht geworden war und im Hause des Sung alles in tiefem Schlafe lag, drang ein Mann über die Mauer ins Haus ein und erschlug erst den Sung samt seinen beiden Söhnen und darauf eine Magd und eine seiner Schwiegertöchter. Der Präfekt des Bezirkes erschrak nicht wenig, als ihm die Leute des Sung den Mord zur Anzeige brachten, und da sie steif und fest den Siang-ju als den Mörder bezeichneten, so sandte er Häscher aus, um ihn zu verhaften. Durch die Flucht des Siang-ju, von dem niemand wufste, wohin er gegangen sei, erschien der Verdacht nur um so begründeter. Aufser den Häschern des Präfekten beteiligten sich auch die Leute des Sung an den Nachforschungen. Als sie bei nächtlicher Weile an die südlich von der Stadt gelegenen Berge gelangten, vernahmen sie plötzlich das Wimmern eines Kindes, und der Stimme folgend fanden sie denn auch bald den Gesuchten, den sie gefesselt mit sich nahmen; das Kind aber warfen sie, da es immer lauter zu schreien begann, beiseite und liefsen es am Wege liegen. Es fehlte nicht viel, so wäre Siang-ju unterwegs seiner Erregung erlegen.

Vor den Präfekten geführt und befragt, aus welchem Grunde er den Mann ermordet habe, rief er: ,Das ist eine falsche Anklage! Jener ist in der Nacht ermordet worden, ich aber war schon bei helllichtem Tage fortgegangen, und aufserdem hatte ich ein schreiendes Kind auf dem Arme, — wie hätte ich da

wohl über eine Mauer klettern und einen Mord ausführen können?'

‚Wohlan,' fragte der Präfekt weiter, ‚wenn du den Mord nicht begangen hast, warum hast du dann die Flucht ergriffen?'

Als nun Siang-ju auf diese Frage nichts zu seiner Rechtfertigung zu erwidern wufste und daher ins Gefängnis abgeführt wurde, rief er in Tränen: ‚Wenn ich auch sterbe, so ist das nicht der Rede wert, — was aber hat das Kind verschuldet?'

‚Du hast mehr als ein Kind anderer Leute getötet', erwiderte der Präfekt. ‚Wie kannst du dich beschweren, wenn deinem Kinde dasselbe widerfährt?'

Er wurde nunmehr seines gelehrten Ranges entkleidet, aber obwohl er mannigfache Torturen zu erdulden hatte, war nicht ein Wort aus ihm herauszubringen.

Als der Präfekt in der darauffolgenden Nacht auf seinem Bette lag und schlief, vernahm er plötzlich ein klirrendes Geräusch, wie wenn jemand mit einem Gegenstande gegen die Bettstelle geschlagen hätte. Auf den Alarmruf des Präfekten kam sein ganzes Gesinde herbeigestürzt, und beim Scheine der Kerzen gewahrte man einen spitzen, blitzenden Dolch, der etwa einen Zoll tief im Holze der Bettstelle stak, aber so fest, dafs niemand ihn herauszuziehen vermochte. Starr vor Schreck, durchsuchte der Präfekt das ganze Haus, ohne jedoch das mindeste entdecken zu können. Da ihm einesteils der Schreck in die Glieder gefahren war und er anderenteils von Sung und dessen Söhnen, da sie doch tot waren, nichts mehr zu befürchten hatte, so entschlofs er sich jetzt, höheren Ortes die Freilassung des Siang-ju zu erwirken.

Nach Hause zurückgekehrt, fand Siang-ju alle Vorräte erschöpft, und an den vier Wänden sah er nichts als seinen eigenen Schatten. Zum Glück erbarmten sich die Nachbarn seiner und versahen ihn mit Speise und Trank, so dafs er zur Not sein Leben fristen konnte. So oft er jetzt an die Sühne dachte, die ihm zu teil geworden, hellte sich sein Antlitz vor Freude auf; aber sobald ihm dann wieder sein Unglück und der Untergang seines Hauses in den Sinn kam, liefen ihm die Tränen über die Wangen. Und wenn er daran dachte, dafs ihm, nachdem er sein halbes Leben in Not und Elend zugebracht, nun auch die Aussicht auf Nachkommenschaft abgeschnitten war,

dann pflegte er wohl irgend einen menschenleeren Ort aufzusuchen und sich dort ganz seinem Schmerze hinzugeben, ohne sich beruhigen zu können.

So war ein halbes Jahr dahingegangen, und da mittlerweile die Nachforschungen weniger eifrig betrieben wurden, erwirkte Siang-ju durch ein an den Präfekten gerichtetes Gesuch, dafs ihm die Gebeine seiner Frau ausgeliefert wurden, die er dann begrub. In seinem Gram sehnte er sich nach dem Tode, und als er sich eines Nachts auf seinem Lager hin- und herwälzte und vergeblich auf einen Ausweg sann, hörte er plötzlich, dafs an die Tür gepocht wurde; und aufmerksamer hinhorchend, vernahm er, wie jemand draufsen vor der Tür im Flüstertone mit einem Kinde redete. Er sprang hastig auf, und durch die Türspalte lugend glaubte er, eine weibliche Gestalt unterscheiden zu können. Kaum aber hatte er die Tür geöffnet, da vernahm er die Worte: ‚Nun deine Unschuld an den Tag gekommen, hast du zum Glück nichts mehr, was dich noch kränken könnte!‘

Die Stimme kam ihm so bekannt vor, aber dennoch wufste er sich keine Rechenschaft zu geben, wo er sie früher schon gehört; erst als er ein Licht angezündet hatte, zeigt sich's, dafs es Hung-yüh war, die ein Kind an der Hand hielt, das sich fröhlich lächelnd an ihre Kniee schmiegte. Bevor er Zeit fand, eine Frage an sie zu richten, hielt er sie schon, vor Rührung schluchzend, in seinen Armen, und auch sie war nicht minder bewegt. Schliefslich schob sie ihm den Knaben zu, indem sie diesem sagte: ‚Hast du denn deinen Vater vergessen?‘ — Der Kleine aber klammerte sich an das Gewand seiner Mutter, indem er Siang-ju mit grofsen Augen anblickte, und als dieser den Knaben genauer betrachtete, war es kein anderer als Fuh-erh!

Tränenerfüllten Auges fragte er Hung-yüh, wo sie das Kind gefunden habe. Sie aber sprach: ‚Ich will dir jetzt die volle Wahrheit bekennen. Als ich dir ehemals sagte, dafs ich ein Mädchen aus dem Nachbarhause sei, log ich, denn in Wahrheit bin ich ein Fuchs. Als ich zufällig vor einiger Zeit in der Nacht umherwanderte, drang plötzlich aus einer Höhle das Wimmern eines Kindes an mein Ohr. Ich nahm es an mich und zog es in Shan-si auf, und da ich erfuhr, dafs du inzwischen das Schlimmste überstanden habest, so bin ich mit dem Kleinen hergekommen, um wieder mit dir vereint zu sein.‘

Siang-ju dankte ihr unter Tränen, das Kind aber schmiegte sich an Hung-yüh, die es wie seine Mutter zu lieben schien, während es den Vater gar nicht wiederzuerkennen vermochte. Als dann Hung-yüh, bevor der Tag noch graute, sich wieder zum Gehen anschickte, sank Siang-ju unbekleidet, wie er war, am Kopfende seines Bettes vor ihr auf die Kniee und weinte so heftig, dafs er nicht einmal zu ihr aufzublicken vermochte. Sie aber sagte lachend: ,Ich wollte dich ja nur zum besten halten! Um aber Haus und Hof wieder gehörig in stand zu setzen,' fuhr sie dann fort, ,gilt es von morgens früh bis abends spät arbeiten,' — und mit diesen Worten ging sie auch gleich daran, das Gras zu beschneiden und zusammenzukehren. Und als Siang-ju klagte, dafs er so arm sei und ihr keine Hilfe schaffen könne, bat sie ihn, nur ruhig bei seinen Büchern zu bleiben und sich wegen des Auskommens keine Sorge zu machen, — verhungern würden sie schon nicht. Dann holte sie Geld hervor und kaufte sich einen Webstuhl; auch pachtete sie zehn Morgen Landes und nahm Arbeiter an, um den Acker zu bebauen. Tag für Tag machte sie sich zu schaffen, indem sie bald mit dem Spaten das Unkraut beseitigte, bald das Strohdach des Hauses ausbesserte; und als die Dorfbewohner wahrnahmen, wie tüchtig sie war, zeigten sie sich mit um so gröfserer Freude zu Hilfeleistungen bereit.

Nach einem halben Jahre zählte das Haus bereits so viele Insassen, dafs es durchaus den Eindruck der Wohlhabenheit machte; da sagte Siang-ju eines Tages: ,Aus einem Trümmerhaufen hast du dies alles durch deiner Hände Arbeit geschaffen, — nur über eine Sache bin ich noch nicht beruhigt.'

,Und das wäre?' fragte Hung-yüh.

,Die Zeit der öffentlichen Prüfungen naht heran,' erwiderte Siang-ju, ,und ich habe meinen früheren Grad noch immer nicht zurückerlangt.'

Da lachte Hung-yüh und sagte: ,Ich habe dem Unterrichtsinspektor schon vor einer geraumen Zeit vier Unzen Silber gesandt, und dein Name steht bereits wieder auf der Liste. Hätte ich mich gedulden wollen, bis du mich daran erinnertest, so hätte ich lange warten können!'

Siang-ju verwunderte sich bafs und bestand nun bald darauf die zweite der Staatsprüfungen. Er war in jenem Jahre

sechsunddreifsig Jahre alt und besafs fruchtbare Ländereien und ein stattliches Haus. Hung-yüh sah zwar so zart aus, als könnte sie vom Winde weggeweht werden, aber nichtsdestoweniger konnte sie an schwerer Arbeit mehr leisten als selbst die Bauernweiber, und dabei waren ihre Hände weich wie geronnener Balsam. Obgleich sie selbst sich achtunddreifsig Jahre gab, hätte sie jeder, der sie sah, für eine Zwanzigjährige gehalten.« —

Durch ihren phantastisch-humoristischen Charakter werden die Erzählungen des Liao-chai chi-i den deutschen Leser hin und wieder unwillkürlich an E. Th. A. Hoffmanns Novellen erinnern. So verschiedenartig sie auch im einzelnen sind — denn manche von ihnen sind kaum mehr als ausgeführte Anekdoten, andere wiederum nur flüchtig hingeworfene Augenblicksbilder —, so ist ihnen allen doch der Vorzug formvollendeter Darstellung gemeinsam, und darin liegt für den chinesischen Leser ihr Hauptreiz, der sich in der Übersetzung freilich nur höchst mangelhaft wiedergeben läfst. An Kürze und geradezu unübertrefflicher Prägnanz des Ausdruckes steht das Liao-chai chi-i im Gegensatz zum Kin-ku k'i-kuan dem Stile der klassischen Sprache näher als dem der Umgangssprache und dürfte dergestalt in der gesamten belletristischen Litteratur Chinas wohl kaum seinesgleichen finden. Obwohl durch diese Eigentümlichkeit mehr für den exklusiven Kreis eines litterarisch gebildeten Publikums berechnet, ist es nichtsdestoweniger in so hohem Mafse volkstümlich geworden, dafs es öffentliche Geschichtenerzähler gibt, die sich den Vortrag der Erzählungen des Liao-chai chi-i zu ihrer ausschliefslichen Spezialität erkoren haben.

Schlufsbetrachtung.

»Dafs Keime nicht zum Blühen kommen — ach, das kommt vor! — Dafs Blüten nicht zu Früchten werden, — ach, das kommt vor!« — Dieser Ausspruch des Confucius drängt sich unwillkürlich ins Gedächtnis, wenn man den Entwicklungsgang der chinesischen Litteratur überblickt. An fruchtbaren Keimen und vielversprechenden Ansätzen fehlt es wahrlich nicht, aber auf keinem Gebiete gelangen sie ungehindert zur vollen Entfaltung. Es wäre falsch, wollte man die Ursache dieser ebenso auffallenden wie beklagenswerten Erscheinung einzig und allein in einer gewissen spezifischen Einseitigkeit und Begrenztheit des nationalen Genius suchen, — ist doch, wie wir gesehen haben, kein Mangel an Beispielen, die zur Genüge beweisen, dafs jener zu Höherem berufen war, als er tatsächlich geleistet hat. Vielmehr wird man wohl sagen dürfen, dafs die Richtung, welche die geistige Entwicklung Chinas einschlug, mit geschichtlicher Notwendigkeit zum Stillstande führen mufste. Der Mann, der ihr die Wege wies und den Stempel seines Geistes aufdrückte, ward ebendadurch zum Fatum seines Volkes. Gewifs wird man den Confucius für die Umgestaltung seiner Lehren, wie sie der spätere Confucianismus aufweist, nicht subjektiv verantwortlich machen dürfen: die objektive Verantwortlichkeit dafür wird ihm dennoch nicht erspart bleiben können, und darin liegt die tiefe Tragik seiner geschichtlichen Gestalt nicht nur, sondern auch des Schicksals seiner Nation. Adel der Gesinnung, Lauterkeit des Charakters, tiefen sittlichen Ernst der Persönlichkeit wie der Lehre wird niemand ihm absprechen wollen; wohl aber fehlte seinem Wesen ein Zug, ohne den die Verwirklichung dessen, wonach er strebte, der sittlichen Hebung seines Volkes, unmöglich

bleiben mufste: der aufwärts gerichtete Blick, der kühne Flug des Wollens, der sich über die Grenzen des Erreichbaren hinaus zu erheben wagt und nach Höherem strebt, um Hohes zu erreichen. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, und neben der Welt der Wirklichkeit gibt es noch eine andere, die er sich selber schafft. Was wären Religion und Kunst, was wäre selbst die Wissenschaft, wenn nicht der göttliche Funke der Phantasie die dunklen Tiefen erhellte, die dem Wissen und der Erfahrung allein doch ewig unzugänglich blieben? Wer wollte leugnen, dafs die Mächte der Einbildungskraft gar oft eine realere Wirkung ausüben als die der Wirklichkeit? Und würden wir nicht eher auf Thukydides als auf Homer verzichten wollen?

Es lag in der Begrenztheit seiner Wesensart begründet, dafs Confucius sich ausschliefslich innerhalb des Tatsächlichen und Möglichen bewegte; was darüber hinausging, blieb ihm fremd und gleichgültig. Religiösen und metaphysischen Fragen ging er geflissentlich aus dem Wege, und seine ethischen Forderungen überschritten nie das Mafs des Erreichbaren. Desgleichen war auch sein Wissensdrang weniger auf Erkenntnis als auf sittliche Vervollkommnung gerichtet; das Wissen galt ihm nur als Mittel, um zu dieser zu gelangen. Nichtsdestoweniger hätten die Mängel, die seiner geistigen Eigenart anhafteten, eine gedeihliche Entwicklung seiner Lehren in religiöser, ethischer und intellektueller Richtung noch keineswegs auszuschliefsen gebraucht, — aber nun kam das geschichtliche Verhängnis: die Apotheose seiner Person und die Dogmatisierung seines Lehrbegriffs. Damit war jeder ferneren Entwicklung ein Riegel vorgeschoben.

Die religiösen Begriffe hatten durch Confucius keine Läuterung erfahren, und auch der spätere Confucianismus blieb auf diesem Gebiete rat- und tatlos. Die Folge davon war die ungehinderte Ausbreitung des Taoismus und Buddhismus, aus deren Verschmelzung mit der ursprünglichen Naturreligion und Ahnenverehrung der wüste religiöse Synkretismus des modernen Volksglaubens hervorgegangen ist. Auch dem finsteren Aberglauben des geomantischen Feng-shui-Systems hat der Confucianismus so wenig entgegenzuwirken vermocht, dafs heutzutage der bildungsstolzeste Confucianer nicht minder unter seinem Banne steht als die *misera plebs.*

Hatte Confucius dem religiösen Glaubensbedürfnis der

Menge nichts zu bieten gewufst, so lag ihm die sittliche Hebung des Volkes um so mehr am Herzen. Aber auch hier ward seinem Wirken das Gegenteil von dem beschieden, was er erstrebt hatte. Aus der unheilvollen Verquickung von Sittlichkeit und Schicklichkeit wuchs je länger je mehr ein starrer Ritualismus hervor, der schliefslich statt zur Befreiung zur Knechtung des sittlichen Bewufstseins führte. Sich eine Blöfse zu geben, »das Gesicht zu verlieren«, wie der Chinese sagt, gilt für ungleich bedenklicher, als ein Unrecht zu begehen, und solange der Schein gewahrt bleibt, fragt niemand nach der inneren Gesinnung. Durch die unzähligen kleinlichen Vorschriften endlich, deren peinlichster Befolgung sich der einzelne selbst bei den unbedeutendsten Vorkommnissen des täglichen Lebens zu unterziehen hat, ist die freie Selbstbestimmung nachgerade illusorisch geworden. Und aus diesem Vorwalten einer äufseren ethischen Disziplin erklärt sich die auffallende Tatsache, dafs es kaum eine schärfer ausgeprägte Volksindividualität gibt als die chinesische, während innerhalb derselben die Individualität des einzelnen der herrschenden Schablone weichen mufste. Das Marionettentum der chinesischen Theater- und Romanfiguren ist durchaus dem Leben nachgebildet.

Ebensowenig wie auf religiösem und ethischem war auf intellektuellem Gebiete ein fördernder Einflufs von Confucius zu erwarten. Was ihm einzig und allein als wissens- und nachahmenswert erschien, war das Altertum, in dessen leuchtenden Vorbildern er sein Ideal verkörpert sah. Die Renaissanceperiode im Zeitalter der Han hat dann das Ihre dazu getan, diese Auffassung zu einer für alle Zeiten gültigen Norm zu erheben. Mit dem zünftigen Gelehrtentum, das seit jener Zeit bis auf den heutigen Tag nicht nur die tonangebende Macht, sondern auch die regierende Kaste geblieben ist, ist die tote Büchergelehrsamkeit zur Alleinherrschaft gelangt. Seinem zünftigen Gelehrtentum hat China es zu verdanken, dafs auf seinem Boden, von antiquarisch-philologischer Forschung abgesehen, keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne zu gedeihen vermochte; ihm aber auch nicht minder, dafs seine Litteratur weder den Grad der Vollendung erreicht, zu dem sie berufen schien, noch auch die Stellung in der Nation eingenommen hat, die ihr als solcher gebührt hätte. Mit dem Momente, wo die Sprache, deren sie sich bediente, nicht

mehr mit der lebendigen Sprache des Volkes gleichen Schritt zu halten vermochte, hörte sie auf, eine Nationallitteratur zu sein, um von nun an allmählich immer mehr den Charakter einer Gelehrtenlitteratur anzunehmen, die der grofsen Menge mehr oder weniger unverständlich blieb. Je mehr sich die Kluft zwischen Gelehrten und Laien erweiterte, um so mehr wuchs aber auch die Überschätzung des toten Wissens, bis endlich in der neuconfucianischen Orthodoxie des Chu Hi das geistige Leben Chinas in einen Zustand der Erstarrung überging, aus dem es seither nicht wieder erwacht ist. Der Typus des Bildungsphilisters, als dessen vollendetster Vertreter das Chinesentum seit einem Jahrtausend dasteht, ist das Resultat jenes Entwicklungsganges.

Ob das morsche Reich, das schon so oft totgesagt worden ist, noch Kraft genug besitzt, um durch eine Reform an Haupt und Gliedern seine politische Wiedergeburt zu erleben, mag die Zukunft lehren: dafs eine geistige Wiedergeburt Chinas zum mindesten nicht ausgeschlossen ist, scheint das Beispiel Japans zu beweisen. Sie wird jedoch nicht eher erfolgen können, als bis man sich entschliefst, die Toten ihre Toten begraben zu lassen und die lebende Umgangssprache in ihre Rechte als Schrift- und Litteratursprache einzusetzen. Nur so wird es möglich sein, die Litteratur zum Gemeingut der Nation zu machen und die Gesamtheit in den geistigen Wettbewerb hineinzuziehen. Neue litterarische Unternehmungen, wie das King-hoa-pao und das Hang-chou pai-hoa-pao, zwei Zeitschriften, die in Peking und Hang-chou erscheinen und sich ausschliefslich der Umgangssprache bedienen, sind vielleicht als ein erster Schritt auf diesem Wege zu begrüfsen. — Was aber vor allem nottut, ist die Befreiung des Volksgeistes aus den selbstgeschmiedeten Fesseln traditioneller Vorurteile und toter Formen, auf dafs es endlich auch dem einzelnen ermöglicht werde, das Recht der eigenen Individualität zur Geltung zu bringen; denn jeder wahre Fortschritt beruht im letzten Grunde doch auf der befreienden Macht der Persönlichkeit.

Index.

C. F. AMELANGS VERLAG IN LEIPZIG.

Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen.

Komplett in etwa 10 Bänden à M. 7.50 broschiert, M. 8.50 gebunden.

1901 sind erschienen:

A 1. Band: *Geschichte der* **polnischen** *Litteratur* von Dr. ALEX. BRÜCKNER, Professor an der Universität in Berlin.

A 6. Band: *Geschichte der* **persischen** *Litteratur* von Dr. PAUL HORN, Professor an der Universität in Strassburg. — *Geschichte der* **arabischen** *Litteratur* von Dr. C. BROCKELMANN, Professor an der Universität in Breslau.

1902 sind erschienen:

A 4. Band: *Geschichte der* **byzantinischen und neugriechischen** *Litteratur* von Dr. KARL DIETERICH in München. — *Geschichte der* **türkischen Moderne** von Dr. PAUL HORN, Professor an der Universität in Strassburg.

A 8. Band: *Geschichte der* **chinesischen** *Litteratur* von Dr. WILH. GRUBE, Professor an der Universität in Berlin.

Im Laufe der nächsten Jahre werden folgen:

I. Gruppe: *Litteraturen europäischer Länder.*

2. Band: *Geschichte der* **russischen** *Litteratur* von Dr. WILH. WOLLNER, Professor an der Universität in Leipzig.

3. Band: *Geschichte der* **ungarischen** *Litteratur* von Dr. GUST. HEINRICH, Professor an der Universität in Budapest. — *Geschichte der* **rumänischen** *Litteratur* von Dr. GEORG ALEXICI, Dozenten an der Universität in Budapest.

5. Band: *Geschichte der* **böhmischen** *Litteratur* von Professor Dr. J. VLČEK, Dozenten an der Universität in Prag. — *Geschichte der* **südslavischen** *Litteraturen* von Prof. Dr. M. MURKO, Dozenten an der Universität in Wien.

II. Gruppe: *Litteraturen asiatischer Länder.*

7. Band: *Geschichte der* **althebräischen** *Litteratur* von Dr. KARL BUDDE, Professor an der Universität in Marburg. — *Geschichte der* **christlichen Litteraturen des Orients** von Dr. C. BROCKELMANN, Professor an der Universität in Breslau.

9. Band: *Geschichte der* **indischen** *Litteratur* von Dr. M. WINTERNITZ, Professor an der deutschen Universität in Prag.

10. Band: *Geschichte der* **japanischen** *Litteratur* von Dr. K. FLORENZ, Professor an der Universität in Tokyo.



